CHAPITRE IV

La doctrine de l'amour moyen âge

I

INTRODUCTION GÉNÉRALE

De tous temps on a parlé avec un certain dédain du moyen âge et de ses œuvres intellectuelles et spirituelles ; en elles on a voulu voir uniquement une scolastique stérile et de mornes théories sans aucun rapport avec une vie spirituelle active. La cause de ce dédain doit être recherchée, dans une certaine mesure, dans ce que, dans les milieux protestants, on a abordé l'étude du moyen âge en lui appliquant le critère de la Réforme et, par conséquent, sans le juger d'après ses œuvres propres. Mais ce dédain provient, plus encore, des jugements de valeur négatifs que la Renaissance a appliqués à la scolastique de cette époque. C'est ce point de vue qui, le plus souvent, s'est imposé et a marqué de son empreinte la conception historique et générale que l'on s'est faite du moyen âge. Toutefois, les recherches actives dont il a fait l'objet au cours des dernières dizaines d'années (445) ont conduit à estimer tout différemment sa contribution à la vie de l'esprit. En réalité, la pensée du moyen âge a donné naissance à de grands travaux, d'une importance exceptionnelle pour les temps qui suivirent. La Renaissance elle-même, bien qu'elle ne veuille pas en convenir, n'est pas la dernière à devoir au moyen âge une très grande reconnaissance.

---

(445) Citons ici, avant tout, les « *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen* », édités par *Cl. Baeumker*, avec la collaboration de *G. von Hertling*, *F. Ehrle*, *M. Baumgartner* et *M. Grabmann*.

Dans l'exposé de la doctrine de l'amour au moyen âge nous nous heurtons d'emblée à une difficulté : le christianisme médiéval dans son ensemble s'offre à nous comme une religion et une éthique déterminées par la *caritas*. Celle-ci n'est pas seulement un élément du christianisme médiéval ; elle le représente dans sa totalité ; rien en lui n'échappe à son influence. Pour reproduire fidèlement cette doctrine, il faudrait, par conséquent, donner un exposé exhaustif des conceptions morales et religieuses de cette époque..., ce qui, on le conçoit, excèderait les limites de cette étude. Si nous nous bornons à exposer cette doctrine sous ses aspects les plus généraux, la raison n'en est pas seulement dans la nécessité de nous limiter ; d'autre part, il ne faudrait pas croire que les travaux de la théologie médiévale sur ce point ont été si réduits qu'ils ne justifient pas une étude plus approfondie. Si nous agissons ainsi, la raison en est, au contraire, qu'un exposé plus détaillé risquerait de masquer la contribution si importante que cette époque a apportée à l'histoire de la notion chrétienne de l'amour. En effet, cette contribution ne se situe pas sur le plan sur lequel les diverses tendances et écoles du moyen âge se sont manifestées avec leurs doctrines propres et ont rivalisé avec ardeur. C'est avec exagération que l'on a représenté l'histoire du moyen âge comme déterminée par les différences de pensée qui s'y sont fait jour ; certes, elles ont eu une importance vitale aux yeux des adversaires en lutte, cependant, vues de plus haut, elles ne sont que de légères rides superficielles, tandis que dans les profondeurs une grande unité de pensée domine la vie spirituelle médiévale.

On a souvent représenté la théologie du moyen âge en lui donnant pour centre des distinctions telles que celles-ci : scolastique et mystique, platonisme et aristotélisme, réalisme et nominalisme, conception franciscaine et conception thomiste, etc. De ce que nous venons de dire il ressort que notre exposé ne sera pas dominé par des considérations traditionnelles de ce genre. Tout d'abord, quant à l'idée que la scolastique et la mystique constituent des courants spirituels opposés, il faut dire que, comme tant d'autres opinions erronées portant sur le moyen âge, elle est issue de la Renaissance. Alors que celle-ci considérait la scolastique comme son adversaire propre et ne voyait en elle

qu'un dogmatisme vide et sans rapport avec la vie, la mystique, en revanche, passait, à ses yeux, pour l'expression libre et immédiate de la vie religieuse. Le caractère insoutenable de cette opinion apparaît quand on constate que plusieurs d'entre les maîtres les plus éminents de la scolastique ont occupé, simultanément, une position prédominante au sein de la mystique. Il suffit d'évoquer des noms, tels que ceux d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin et de Bonaventure (446). A cela s'ajoute que le même mobile trouve son expression dans la scolastique et dans la mystique. Il en va de même de l'opposition statuée entre platonisme et aristotélisme dans la pensée du moyen âge. Du point de vue de la méthode cette différence peut être importante, mais lorsqu'on recherche attentivement le mobile moral et religieux qu'ils recouvrent, on voit qu'il est le même dans les deux cas. De toutes les distinctions, précitées on peut dire, en résumé, qu'elles expriment, assurément, une rivalité, peut-être même une opposition, mais qu'il s'agit toujours d'une opposition fondée sur une base commune et que l'élément le plus important n'est pas ce qui les sépare, mais ce qui les unit. C'est cet élément commun — dont il n'est pas question dans les querelles du moyen âge parce qu'il est considéré par toutes les tendances comme une condition toute naturelle — que nous allons rechercher et mettre au premier plan.

Le moyen âge est l'époque de la tradition. L'intérêt des théologiens ne se fixe pas tellement sur les constructions d'idées nouvelles opérées par les individus ; au contraire, il ordonne tout en un grand système d'idées dans lequel les conceptions individuelles s'inscrivent comme des éléments subordonnés. Nous tiendrons compte de cet état de faits. Jusqu'à présent notre méthode avait été de retracer l'histoire de la notion d'amour en lui donnant pour centre les conceptions de ses représentants les plus éminents. Appliquée au moyen âge elle entraînerait d'interminables répétitions et ne ferait que masquer le rôle réel de la théologie de cette époque. Par conséquent, il est plus approprié

(446) *M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode*, tome II, 1911, p. 94 et s. : « L'étude magistrale des sources, entreprises par Denifle, a démontré que la conception selon laquelle scolastique et mystique sont en opposition, est un mythe scientifique. »

de présenter la suite de cette étude non pas en fonction des ouvrages des individus pris singulièrement, mais en fonction des *problèmes* posés. Les données sur lesquelles le moyen âge s'exerce, sont en majeure partie déjà fournies par la tradition et surtout par Augustin et Denys l'Aréopagite ; cependant, il est intéressant de voir quel traitement il leur fait subir, la façon dont il découvre les difficultés qu'elles impliquent, et dont il cherche à les surmonter. Il n'empêche cependant que, sur certains points, le moyen âge a apporté, lui aussi, et indépendamment de la tradition antérieure, une contribution à la doctrine chrétienne de l'amour.

En conséquence, cette étude portera sur ces trois problèmes principaux : 1° le caractère général de l'interprétation du christianisme au moyen âge ; 2° le développement de la doctrine de la *caritas* ; 3° la contribution originale apportée par le moyen âge à la doctrine de l'amour.

II

LA CONCEPTION DU CHRISTIANISME AU MOYEN AGE

1. L'image du monde et la tendance de l'âme vers ce qui est élevé.

L'image religieuse que l'on se fait du monde au moyen âge offre une unité grandiose. Elle est déterminée par une conception simple et claire, la conception alexandrine du monde, l'idée de l'échelle et la tendance ascendante. La conception alexandrine exerce, alors, une influence très considérable. La preuve, peut-être la plus évidente, en est que Thomas d'Aquin édifie sa « Summa theologiae » d'après cette conception et son double mouvement : toutes choses émanent de Dieu (πρόοδος) et retournent à lui (ἐπιστροφή). Cependant, la conception alexandrine du monde n'a pas exercé une influence déterminante sur la scolastique seulement, mais, à un degré au moins aussi élevé, sur la mystique. On en trouverait la preuve en étudiant n'importe quel grand mystique du moyen âge. Nous ne citerons ici qu'un seul exemple. Lorsqu'Henri Suso, au dernier chapitre de son autobiographie (« Seuses Leben ») donne un bref résumé de son contenu et entend exposer en même temps sa pensée mystique (447), il ramène tout à la question de savoir comment l'esprit émane de l'essence divine et retourne vers elle. Pour l'expliquer, il joint un dessin qui doit figurer sa pensée et qui est tributaire de l'idée de κύκλος et de la conception définie par les notions de μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή (448).

---

(447) Ce chapitre (*Seuses Leben*, chap. LIII), porte le titre suivant : « Diss buches meinunge ein beschliessen mit kurzen einvaltigen worten. » *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*, édit. *K. Bihlmeyer*, 1907, p. 190, 22.

(448) Ce dessin illustrant d'une façon remarquable non seulement la pensée de Suso et celle de la mystique du Moyen-Age,

On pourrait caractériser, en bref, l'originalité religieuse du moyen âge, en disant qu'elle est marquée par « la tendance ascendante ». Certes, ce n'est pas seulement le moyen âge qui a donné à la vie religieuse la forme d'une ascension incessante, ayant pour but la communion avec Dieu réalisée

---

mais encore, d'une façon générale, la conception caractéristique que l'on avait du christianisme à cette époque, nous la reproduisons au début du volume. En voici l'explication.

L'histoire commence en haut et à gauche ; la divinité éternelle est représentée sous la forme de trois cercles ou « anneaux » concentriques ; au-dessus d'eux figure le commentaire suivant : « *Diz ist der ewigen gotheit wisloses abgrvnde, daz weder anvang hat noch kein ende.* » (« Ceci est l'abîme inconnaissable de la divinité éternelle qui n'a ni commencement ni fin »). De là émanent les trois personnes divines (en haut et à droite) ; le Saint-Esprit est situé entre le Père et le Fils comme le lien d'amour qui les unit. « *Diz ist der personen driheit in wesenlicher einikeit, von dem cristenr gelob seit.* » (« Ceci est la Trinité des personnes dans son unité essentielle, célébrée par les Chrétiens »). Immédiatement au-dessous de la Trinité apparaît l'image d'un ange qui représente le premier degré de l'émanation du divin vers la création : « *Disû figur ist der vssfluzz engelschlicher natur.* » (« Cette figure est l'émanation de la nature angélique »). A côté de l'ange, on voit un démon qui se précipite et représente la chute dans le monde des anges. Le degré suivant de l'émanation divine est occupé par la nature humaine : « *Diz ist menschlichû geschaffenheit gebildet nach der gotheit.* » (« Ceci est la création humaine formée à l'image de la divinité. ») Ici cependant les voies se divisent : *quelques* hommes dirigent leur amour vers le monde et ses plaisirs, ce qui est symbolisé par un couple qui danse (en bas et à droite) : « *Diz ist der welt minne, dv nimt mit jamer ein ende.* » (« Ceci est l'amour profane qui s'achève dans la désolation ») ; cette fin nous est rappelée par la Mort et sa faux, figurant à l'arrière-plan : « *Diz ist der tot* » (« Ceci est la mort ») ; au contraire, *d'autres* hommes, songeant à la brièveté et à la fragilité de la vie, se tournent vers Dieu et, par la voie de la purification, l'illumination et l'union avec Dieu, accèdent à la perfection. Le renoncement au monde et la conversion vers Dieu sont représentés par une nonne agenouillée (en bas et au centre) : « *Minen ker vil ich zv got nemen, wan diz ist gar ein kurtzes leben.* » (« Je veux diriger mes pas vers Dieu, car cette vie est bien courte »). Les figures suivantes (à gauche) représentent la voie que suit l'âme dans son ascension. Le personnage de haute taille, percé par des flèches et des épées, environné de serpents et de scorpions et tenant dans sa main droite un crucifix, est accompagné de la légende suivante : « *Ach lug, wie ich muz sterben vnd mit Cristus gecrutzget werden* ! » (« Hélas ! voyez comme il me faut mourir et être crucifié avec Christ ! ») Par là l'homme est amené à la « résignation », représentée sur

au niveau même de Dieu. A cet égard, il faut se rappeler que le moyen âge est l'époque de la tradition. Derrière lui s'abritent la théorie platonicienne des deux mondes et l'idée que l'âme aspire avec ardeur à s'élever vers le monde des Idées, mais aussi la notion aristotélicienne de l'échelle,

---

ce dessin sous la forme d'une femme assise sur un siège à dossier, effondrée sur elle-même et les yeux clos : « *Gelassenheit mich berovben vil, va min ie waz ze vil.* » (« La résignation veut s'emparer de moi, car je suis lasse de moi-même »). La figure située au-dessus du crucifix représente la contemplation : « *Die sinne sint mir entvüreket, die hohen kreft sind vberwürket.* » (« Les sens me sont ravis, les forces supérieures l'ont emporté »). Toutefois, le degré suprême n'est pas atteint, à savoir l'union mystique de l'âme avec Dieu. Le début de cette union est figuré par le personnage situé au-dessus ; il représente l'esprit humain qui, avec l'aide de Dieu, s'élève vers le Fils et entre en lui : « *Hie ist der geist in geswungen vnt wirt in der drihcit der personen funden.* » (« Ici l'esprit s'élève et se trouve dans la Trinité des personnes »). Cependant quand il se trouve uni au Fils, il se trouve, en même temps, avec l'aide du Saint-Esprit qui est le lien d'amour, uni au Père. Cette union au Dieu trinitaire est figurée sur ce dessin par la ligne transversale qui, du Fils (à gauche), passe par le Saint-Esprit (au centre) et aboutit au Père (à droite). C'est là ce que Suso, dans sa description (*op. cit.*, p. 193, 11), appelle « *le passage de l'esprit* », ... « *car, dans sa contemplation pleine d'amour, il s'est anéanti en Dieu* ». Parvenus à ce point, nous lisons dans le dessin l'inscription suivante : « *Ich bin in got vergangen, nieman kan mich hie erlangen.* » (« Je me suis anéanti en Dieu, ici personne ne peut m'atteindre »). Ainsi disparaît toute différence entre le moi propre et Dieu, de même qu'entre les personnes au sein de la Divinité. L'esprit est absorbé dans la Divinité éternelle, il n'a plus d'existence propre ; il n'est plus que la demeure où Dieu habite, le tabernacle de Dieu. Sur le dessin ceci est représenté par l'image d'un tabernacle dont la pointe (*apex mentis*) est au contact de l'anneau de l'essence divine : « *In dem inschlag han ich aller ding vergessen, wan es ist grundlous vnt vngmessen.* » (« Dans ce réceptacle j'ai oublié toutes choses, car il est sans fond et sans limites »). Pour le texte de Suso expliquant cette image, voir *op. cit.*, pp. 190 et ss. Pour l'interprétation des inscriptions, voir l'introduction de *K. Bihlmeyer*, *op. cit.*, pp. 52 et ss.

Le système de pensée que nous venons de reproduire est fondé sur la conception alexandrine du monde dans sa forme fixée par Proclus et Denys l'Aréopagite. Il fournit un exemple particulièrement net d'une pensée déterminée par les notions de *monè*, *proodos* et *epistrophè* du Divin. Le point de départ et le point d'aboutissement sont confondus dans l'essence éternelle de Dieu. « *Daz begin und ende sind eins worden.* » (« Le commencement et la fin sont devenus un » (*op. cit.*, p. 193, 24). Cepen-

la conception de l'*érôs*, en tant que force de gravitation spirituelle, et le pouvoir qu'a le Divin d'attirer à soi toutes choses suivant le principe κινεῖ ὡς ἐρώμενον ; derrière lui s'abritent encore les conceptions astrales de l'Antiquité, les notions néo-platoniciennes des sphères qui se meuvent les unes au-dessus des autres, la mystique d'Augustin, avec ses notions des degrés de l'ascension, les hiérarchies de Denys l'Aréopagite et l'échelle du paradis de Jean Climaque..., pour ne citer que quelques-uns de ces éléments. Tous ceux-ci et d'autres encore confluent, à présent, pour former un courant puissant, et de là résulte le « sursum » passionné qui donne à la conception que l'on avait du christianisme au moyen âge son sens et sa tonalité caractéristiques.

Cette tonalité a trouvé son expression la plus saisissante et la plus puissante dans la « Divina Commedia » de Dante. L'image religieuse du monde qu'elle nous offre est celle-là même qui, avec sa notion des degrés et la tendance ascendante, caractérise essentiellement le moyen âge. Dans son ensemble l'existence, divisée en ses trois parties principales, le ciel, la terre (avec le purgatoire) et l'enfer, est édifiée avec une multitude d'échelons. Avec Dante nous parcourons tous ces degrés, depuis le fond de l'enfer où le

---

dant entre le point de départ et le point d'aboutissement se trouve l'esprit qui émane de Dieu et retourne vers Lui (« *des geistes usgeflossenheit und rideringeflossenheit* », *op. cit.*, p. 190, 20).

Pour finir, voyons encore un détail intéressant. Tandis que sur le dessin la divinité elle-même est figurée par un grand « anneau », la partie divine et la plus élevée de la créature l'est par un petit « anneau » : « *Dar umbe usser dem grossen ringe, der da betútet die ewigen gothcit, flússent us nah billlicher glichnúst kleinú ringlú, dú och bezeichen mugen den hohen adel ire vernúnftikeit.* » (« C'est pourquoi, outre le grand anneau qui indique là la Divinité éternelle, émanent, d'après l'image symbolique, de petits anneaux qui désignent également la haute noblesse de Son intelligence ») (*op. cit.*, p. 193, 2). Cet « anneau » qui, sur les personnages figurés sur le dessin, est dessiné dans la région du cœur, signifie, par conséquent, le tréfonds de l'homme, sa partie noble et divine, le fond de l'âme, l'étincelle divine, l'image propre de Dieu en l'homme, etc. C'est par lui que l'homme est mis en relation avec le Divin, et c'est là que s'exerce l'influence des forces divines. Sur le dessin, cependant, le démon qui se précipite a perdu son « anneau » ; c'est un signe qu'il n'y a plus en lui aucun élément divin.

prince de l'abîme broie sans cesse avec ses trois mâchoires les trois traîtres insignes, Judas Iscariote, Brutus et Cassius (449), jusqu'au sommet du ciel où le Dieu trinitaire trône lui-même dans une lumière inaccessible aux sens et à la pensée (450). Alors que le voyage à travers l'enfer a lieu surtout pour nous orienter sur cette partie de l'existence et ne saurait être considéré comme une partie de la voie du salut, la voie chrétienne du salut commence avec le purgatoire et l'ascension de la montagne de la purification. L'âme, après avoir gravi à grand peine, en franchissant une multitude de degrés, ses sept échelons et, sur chacun d'eux, avoir été purifiée de l'un des sept péchés capitaux (451), atteint en définitive, au sommet de la montagne, le paradis terrestre d'où les premiers hommes furent chassés à cause de leurs péchés. Or, à présent, après que l'âme a traversé le purgatoire, le péché est aboli ; elle est de nouveau pure et sainte (452), prête à s'envoler vers les étoiles du ciel, à contempler Dieu dans sa splendeur et sa magnificence (453).

Cependant qu'est-ce qui élève et porte l'âme dans cette ascension ? Dante en trouve l'explication dans la force de gravitation spirituelle, dans l'ordre qui relie toutes choses dans l'univers et dont Proclus et Denys l'Aréopagite ont parlé (454). Toutes choses dans l'existence tendent à retourner à leur origine. De même que le feu est, par nature, attiré vers ce qui est en haut, de même l'esprit humain est attiré vers Dieu.

« Ainsi, vers la place prescrite, en un instant,
nous portera maintenant, tous deux, la puissance de l'arc
qui dirige ce qu'il lance vers un but de félicité » (455).

---

(449) *Divine Comédie, L'Enfer* XXXIV, 55 et ss., p. 136. Les références aux pages et aux vers sont faites d'après la traduction allemande de *R. Zoozmann*, 1910.

(450) *Le Paradis* XXXIII, p. 400 et s.

(451) *Le Purgatoire* IX, 112 et s., p. 174.

(452) Dante cite ici la parole de *Matthieu* (5, 8) : « Heureux ceux qui ont un cœur pur. » *Le Purgatoire* XXVII, 9, p. 246.

(453) *Le Purgatoire*, XXXIII, 144 et s., p. 276.

(454) Voir, à ce sujet et pour ce qui suit : *Le Paradis* I, p. 276 et s.

(455) *Le Paradis* I, 124, p. 279.

En raison de son libre arbitre, l'âme, entraînée par un mauvais désir, peut se détourner de la voie qui lui a été prescrite, et diriger son désir vers les choses inférieures. Cependant, cela ne modifie en rien le fait qu'il est dans sa nature de s'élever vers Dieu. De même que la rivière descend tout naturellement de la montagne dans la vallée, de même l'esprit purifié s'élève tout naturellement vers le monde céleste. Que l'âme, délivrée de ses entraves, demeurât sur la terre, serait aussi étrange qu'une flamme restant immobile à terre (456). Outre les idées de Proclus et de Denys l'Aréopagite nous rencontrons nombre de conceptions offertes par la tradition antérieure : par exemple, l'idée augustinienne, selon laquelle l'âme, saisie par la *caritas*, tend à s'élever vers les choses supérieures, l'idée, de Grégoire de Nysse, de la flamme qui s'élève et de la flèche d'*érôs* et d'*agapè* qui, placée sur la corde de l'arc, est lancée vers son but céleste.

Dante, parvenu au sommet du purgatoire et, par là même, au paradis terrestre, est cependant encore à moitié chemin. Porté par la force de gravitation spirituelle dont nous avons parlé plus haut, il poursuit son ascension qui revêt, à présent, la forme d'un voyage à travers le ciel. Ce voyage s'effectue de sphère en sphère, de félicité en félicité. Sous la conduite de Béatrix, il s'élève sur les ailes de l'âme, vers les diverses sphères planétaires ; dans la sphère de Saturne, se dresse, devant ses yeux émerveillés, l'échelle de Jacob, scintillante d'or, le long de laquelle s'élèvent des esprits bienheureux sous la forme d'une théorie infinie de flammes lumineuses : c'est la théorie des moines et des ermites qui, dans la contemplation céleste, s'élèvent vers le trône de Dieu (457). Il suit leurs traces (458) et, à travers le ciel à l'étoile fixe et le ciel de cristal, il parvient au propre ciel de Dieu (empyrée), où la Trinité elle-même trône dans un océan infini de lumière, entourée des bienheureux qui, rangés autour du trône de Dieu, en

(456) *Le Paradis* I, 130, p. 280.

(457) *Le Paradis* XXI, 28 et s., p. 360 ; voir XXII, 68 et s., p. 365.

(458) *Le Paradis* XXII, 100 et s., p. 360.

formant une rose aux milliers et milliers de pétales, contemplent et goûtent éternellement la Beauté divine (459).

Dans cette description Dante n'a pas seulement exprimé une expérience extatique personnelle ; il a voulu indiquer, en même temps, le but de la vie humaine. Ce but est de se détourner du monde inférieur et de s'élever, sur les ailes de l'aigle de l'amour, vers le monde céleste, afin de planer là-haut éternellement autour de la divinité, origine et fin dernière de toutes choses.

2. Le christianisme, religion fondée sur la caritas.

Toutefois, la « Divine Comédie » n'exprime pas seulement la tendance de l'âme vers ce qui est élevé, tendance caractéristique du moyen âge. Elle représente également la pensée de cette époque, en exprimant nettement sa conception du christianisme en tant que *religion fondée sur la caritas*. Ce poème tout entier est traversé par l'idée de Dieu conçu comme l'amour, l'« amour éternel », « le premier amour », le fondement originel de l'amour (460). C'est l'*amour divin* qui, de toute éternité, a créé l'enfer (461) ; c'est lui qui a permis l'amendement et la purification des âmes au purgatoire ; c'est lui qui, dans le monde, met toutes choses en mouvement et qui, au ciel encore, sera le but de nos aspirations et l'objet de notre jouissance. L'amour est la racine de toutes les vertus et c'est le manque d'amour qu'il faut expier au purgatoire.

Cependant il faut se demander à présent : de quelle nature est l'amour dont il s'agit ici ? Revêt-il principalement les traits de l'*érôs* ou ceux de *l'agapè* ? La meilleure réponse nous est fournie par l'explication même de Dante lorsque

(459) Dante rattache étroitement sa description de l'ascension à travers les diverses sphères célestes aux neuf ordres angéliques de Denys l'Aréopagite. Voir *Le Paradis* XXVIII, 97 à 139 et s. et *Le Paradis* II, 112 à 123, p. 283 et s. En ajoutant aux sept cieux planétaires le ciel à l'étoile fixe et le ciel de cristal (*primum mobile*), il obtient, placées sous le propre ciel de Dieu, neuf sphères célestes dont chacune est dominée par un ordre angélique.

(460) *L'Enfer* III, 6, p. 11 ; *Le Paradis* XXXIII, 144, p. 413. — Voir *Le Paradis* XXIX, 16, p. 303 ; XXX, 52, p. 398 ; XXXII, 142, p. 409.

(461) *L'Enfer* III, 6, p. 11.

(*Le Paradis* XXVI) l'apôtre Jean l'interroge sur la nature de l'amour. Il déclare : il est dans la nature du bien d'enflammer sans cesse l'amour et d'attirer à soi l'amour. Plus grand est « le bien » et plus grand est aussi l'amour qu'il éveille. Par conséquent, Dieu qui renferme en soi toute réalité et toute « bonté », de telle sorte que tout autre bien existant est un reflet de sa « bonté », doit nécessairement exercer une force d'attraction plus grande que tout. En principe, notre intelligence humaine déjà devrait nous amener à aimer Dieu, le bien suprême et absolu, plus que toutes les choses relativement bonnes qui sont au monde ; cependant dans la vie réelle cet amour ne peut être produit qu'avec le secours de la grâce divine.

Dans l'amour ainsi défini nous reconnaisssons sans peine la synthèse augustinienne réalisée dans la *caritas*, à la réserve que l'*érôs* y joue un rôle plus marqué encore, par l'adoption et de la pensée d'Aristote, selon laquelle l'amour est le lien qui unit toutes choses dans l'existence, et de la notion de Dieu saisi comme le principe moteur extrême. D'une part, il est indubitable que les traits essentiels de cette conception de l'amour sont empruntés au domaine de l'*érôs* ; mais, d'autre part, l'*agapè* y occupe aussi une place importante, dans la mesure où l'amour y est considéré comme un don de la grâce divine (462).

Ayant ainsi désigné du nom de *caritas* la conception de l'amour selon Dante, il est à peine besoin, après ce que nous avons dit plus haut, de souligner que cette *caritas* ne saurait être identifiée, comme il est arrivé parfois, à l'*agapè* néo-testamentaire. C'est éluder le problème de la notion de *caritas* au moyen âge, que de vouloir, avec *H. Scholz*, voir dans la *caritas*, telle qu'elle existe chez Augustin et chez Dante, uniquement une simple interprétation de la notion néo-testamentaire de l'amour (463).

---

(462) *Le Paradis* X, 83, p. 315. — Essayer de s'élever sans s'adresser à la reine du ciel et en méprisant sa grâce, c'est, selon Dante, vouloir voler sans ailes. *Le Paradis* XXXIII, 13 et s., p. 409.

(463) Scholz déclare : « Par amour au sens chrétien nous entendons l'amour que nous découvrons dans les Evangiles. L'amour dont l'apôtre *Paul* a fait, avec la foi et l'espérance, un triple accord dont il constitue lui-même la note fondamentale. Et

F. Heiler a porté un jugement plus exact, en disant : « De même que dans la notion de Dieu selon Augustin et Thomas d'Aquin, de même dans la notion de Dieu du poète florentin l'ἔρως plotinien s'unit à l'*agapè* du christianisme primitif en une merveilleuse harmonie dans laquelle, assurément l'élément mystique a la prépondérance. Chez Dante aussi, à la pointe extrême de la pyramide théologique se trouve la mystique délicate et subtile de Plotin » (464). Cette synthèse de l'*érôs* et de l'*agapè* est à la base de la conception de l'amour selon Dante ; aussi peut-on dire qu'elle représente, dans son ensemble, la doctrine de l'amour au moyen âge. Celle-ci n'est ni purement l'*agapè*, ni purement l'*érôs*, mais bien la *caritas*.

3. Les trois échelles célestes.

Quand les théologiens du moyen âge entendent exprimer leur conception de la communion avec Dieu, ce qu'elle implique et comment elle se réalise, ils usent du symbole de l'échelle, devenu traditionnel depuis Augustin et Denys l'Aréopagite. Pour les penseurs du moyen âge il va de soi que la communion avec Dieu est une communion établie au niveau de Dieu. Par conséquent, pour qu'une communion s'établisse avec Dieu, il faut que l'homme dépasse sa position présente, s'élève vers le monde divin et devienne, en quelque sorte, conforme à lui ; il faut — pour employer l'expression caractéristique de Thomas d'Aquin — qu'il devienne « deiformis ». Cette ascension de l'âme s'effectue à l'aide de trois échelles célestes, à savoir celles que nous

---

l'amour dont il existe trois interprètes classiques : *Augustin*, *Dante* et *Pascal*. Unis aux Evangiles et aux écrits de l'apôtre *Paul*, les « Confessions » d'*Augustin*, le poème cosmique de *Dante* et les fragments de *Pascal* sur l'essence du christianisme, nous fournissent les matériaux avec lesquels nous construirons la métaphysique de la *caritas* ». *H. Scholz*, *Eros und Caritas*, 1929, p. 2. — Sur la différence entre les deux problèmes intitulés « *Erôs et Agapè* » et « *Erôs et Caritas* », voir : *Première Partie*, p. 49 et s.

(464) *F. Heiler*, *Der Katholizismus*, 1923, p. 142. — *E. Wechssler* insiste plus fortement encore sur l'influence de l'*érôs* chez Dante : « Ce qu'il entend ici est mal rendu par amour, le serait mieux par dévotion amoureuse, mais le mieux par *érôs*. » *Vorträge der Bibliothek Warburg*, édit. par *F. Saxl*, *Vorträge*, 1921-1922, p. 90.

avons déjà rencontrées en étudiant Augustin (465). Nous les citons : 1°) *l'échelle du mérite*, 2°) *l'échelle analogique de la spéculation*, 3°) *l'échelle anagogique de la mystique.*

a) *L'échelle du mérite. Mérite et grâce.*

La théologie du moyen âge est une théologie fondée sur le mérite. Cela ne veut pas dire qu'elle ne soit pas, en même temps, une théologie de la grâce. Au contraire, il est caractéristique qu'elle embrasse d'un même regard ces deux réalités qui, selon la conception protestante, s'excluent mutuellement.

La voie qui mène vers Dieu et vers la félicité éternelle passe par le mérite de l'homme... ; sur ce point la piété pratique et la théologie du moyen âge sont pleinement d'accord. « L'homme accède à la félicité par une série d'actes qui sont appelés mérites » écrit Thomas d'Aquin (466). Par là cependant il n'entend déclarer rien qui diminue l'importance de la grâce divine ou qui, dans le problème du salut, déplace le centre de gravité de Dieu vers l'homme. Au contraire, il repousse avec la plus grande insistance l'idée que l'homme puisse de ses propres forces acquérir la félicité (467). Dans la pensée de Thomas d'Aquin il n'existe aucune opposition entre la notion de mérite et la notion de grâce ; au contraire, elles sont la condition l'une de l'autre. Assurément, le mérite est exigé de la part de l'homme, mais l'homme ne peut l'offrir sans le secours de la grâce divine. *Sans grâce, pas de mérite...* telle est la conception générale de la théologie du moyen âge. Celle-ci dans ses grands traits, a gardé toute sa valeur à cette thèse

(465) Voir, *supra*, p. 76 et s.

(466) *Summa Theologiae* II, I, *qu.* V, *art.* VII : « Homines autem consequuntur ipsam (beatitudinem) multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam, secundum Philosophum, beatitudo est praemium virtuosarum operationum ». L'idée est la suivante : Dieu n'a pas besoin d'acquérir la félicité, car il la possède par nature ; ses anges l'acquièrent par *un seul* acte méritoire, les hommes par un certain nombre d'actes analogues. — La « Summa Theologiae » et la « Summa contra gentiles » sont citées d'après l'édition de Léon XIII.

(467) « Unde nec homo, nec aliqua creatura, potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia. » *S. Th.* II, I, *qu.* V, *art.* V ; tome VI, p. 51 b. — Voir : II, II, *qu.* CXIV, *art.* II ; tome VII, p. 316.

d'Augustin : « En couronnant nos mérites, Dieu couronne ses propres dons » (468). Quand les historiens protestants des dogmes déclarent, comme cela est arrivé souvent, que la doctrine de la grâce au moyen âge est fortement marquée par une tendance pélagienne, ils ne lui rendent pas justice. Sur ce point, qui est, en définitive, le point capital, il règne entre les théologiens du moyen âge et Augustin un accord beaucoup plus grand qu'on ne le pense généralement. Ces théologiens, eux aussi, ont gardé toute sa valeur au fait que dans le salut de l'homme tout dépend de la grâce divine. « Soli Deo gloria » et « sola gratia » sont aussi les signes distinctifs de la piété médiévale. Et elle peut mentionner, au même titre qu'Augustin, les mérites de l'homme, pour cette unique raison qu'elle voit en eux les effets procédant de la grâce divine et n'existant que fondés sur celle-ci.

L'idée fondamentale des doctrines, souvent fort compliquées, de la grâce au moyen âge est assez simple. Tout ce que Dieu exige de l'homme peut être résumé dans ce commandement unique : tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur. Seul l'acte qui procède de la *caritas*, c'est-à-dire de cet amour sans réserve éprouvé pour Dieu, lui est agréable. Or l'homme, tel qu'il est par nature depuis la Chute, est dépourvu de cette *caritas*. Ses pensées et ses désirs ne sont pas dirigés vers Dieu et vers les choses célestes, mais vers les choses terrestres. Par conséquent, lorsqu'il agit conformément à sa nature terrestre, il ne peut produire rien d'entièrement valable. Pour ce faire, il faut que sa nature interne soit transformée. Or une telle transformation est hors de son pouvoir : il ne peut produire, quant à lui, la qualité, l'*habitus* de cet amour. Ils ne peuvent lui être conférés que comme un don de cette grâce divine. Quand Dieu communique à l'homme son Saint-Esprit, ce miracle se produit simultanément : Dieu infuse dans le cœur de l'homme Sa propre *caritas*. En son sens le plus profond, la grâce s'identifie, par conséquent, à « l'infusion de l'amour », « infusio caritatis », ou « infusio amoris ». Cet acte de la grâce divine opère un changement total dans l'existence de l'homme. « L'amour est l'accomplissement de la Loi ». Quand l'amour est incorporé dans la nature de l'homme, quand il est devenu la puissance souveraine de sa vie,

(468) Voir *supra*, p. 77, note 129.

l'homme est, par conséquent, tel que Dieu veut qu'il soit. Il est agréable à Dieu et le fondement d'une vie menée selon Sa volonté est établi. Désormais, lorsqu'il agit conformément à cette nouvelle disposition de sa nature, à cet *habitus* de l'amour, ses actes, eux aussi, deviennent agréables à Dieu et revêtent le caractère d'un mérite véritable (« meritum de condigno »). Il est à remarquer, toutefois, que ce caractère de mérite inhérent aux actes est fondé exclusivement sur ce qu'ils procèdent de cette qualité de *caritas*, attachée à la volonté et qui dépasse la nature de l'homme et n'est conférée que par la grâce (469).

Nous ne pouvons entrer plus avant dans les détails et montrer que cette idée fondamentale a trouvé son expression, avec des nuances diverses, dans les différentes tendances de la théologie du moyen âge. De ce que nous avons dit il ressort cependant que la doctrine de la grâce à cette époque n'est qu'un extrait de la conception de la *caritas*, héritée d'Augustin, et un perfectionnement de certaines tendances existant en elle. *Le rôle de la grâce est de permettre l'ascension de l'homme vers Dieu.* Sans la grâce, pas de mérite... ; cependant si la grâce a été communiquée, si la *caritas* a été infusée dans le cœur humain, l'ascension de l'homme, ayant pour but la communion avec Dieu et la félicité éternelle, commence avec des forces nouvelles. Du côté protestant, on a élevé deux objections principales contre la doctrine de la grâce au moyen âge, à savoir qu'elle est impersonnelle et magique et qu'elle n'accorde pas à la grâce l'hégémonie absolue dans la vie chrétienne, mais qu'elle permet de lui substituer d'autres facteurs, sans rapports avec elle. Toutefois, aucune de ces objections n'atteint l'élément vraiment central de la conception de la grâce au moyen âge. Tout d'abord, le caractère magique que l'on objecte à cette conception se rattache immédiatement à l'idée de l'*infusion* de la grâce. Cette idée, a-t-on

(469) « Quidquid est in merito, est a Deo. » *S. Th.* I, *qu.* LXIII, *art.* V, *ad.* 3, tome V, p. 131. — « Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam aeternam... Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae. » *S. Th.* II, II, *qu.* XCIV, *art.* III ; tome VII, p. 371 b.

dit, prouve manifestement qu'il s'agit ici d'une grâce impersonnelle, saisie comme un « objet », et non d'une grâce saisie personnellement et psychologiquement. Il faut répondre à cela que le moyen âge, de même qu'Augustin, a repris cette idée directement de l'*Epître aux Romains* (5, 5). En outre, les théologiens du moyen âge ne se sont pas donné peu de peine pour tenter d'expliquer psychologiquement comment l'âme, plongée dans l'amour des choses terrestres, est saisie par l'amour marqué par la *caritas* et tendant vers ce qui est élevé, et comment se trouve établi par là le fondement psychologique d'une vie de sainteté. D'une façon générale, l'alternative formulée en ces termes « magique ou psychologique », n'est pas applicable en ce domaine. La grâce, au sens chrétien, n'est autre chose que l'amour chrétien lui-même, et dans ce cas on touche aussi peu au fond du problème en saisissant la grâce comme une force impersonnelle et magique, qu'en la concevant comme une action produite sur l'âme, action clairement saisissable et transmise psychologiquement. — Cependant, tout aussi erronée est la seconde objection, aux termes de laquelle à la grâce sont substitués d'autres facteurs, sans rapport avec elle qui sont appelés les mérites de l'homme. En effet, ce n'est pas en ce sens qu'est entendu le terme de mérite. Le mérite ne peut exister que sur le fondement de la grâce. Par conséquent, il n'existe aucun mérite sans rapport avec elle. Tout est grâce ; le mérite, lui aussi, n'est, en dernière analyse, autre chose que grâce.

La différence véritable et profonde qui sépare la conception protestante de la grâce de celle qu'en avait le moyen âge est bien plutôt celle-ci : au moyen âge la grâce est saisie essentiellement comme un moyen permettant à l'homme de s'élever, tandis que le protestantisme ignore tout de cette ascension. Il est évident que la grâce revêt un sens tout différent suivant que l'on conçoit, à la manière catholique, la communion avec Dieu comme une communion établie au niveau même de Dieu, où, à la manière protestante, comme une communion établie à notre niveau. Dans le premier cas, la grâce signifie le soutien divin dont l'homme a besoin pour s'élever vers Dieu ; dans le second cas l'abaissement miséricordieux de Dieu. Dans le premier cas, grâce et communion avec Dieu sont distinctes : la grâce est le moyen, et la communion avec Dieu est le but ; au

contraire, dans le second cas, elles sont confondues : la grâce est la volonté miséricordieuse de Dieu en vertu de laquelle Il entre en communion avec nous qui sommes pécheurs. Dans le premier cas, la grâce signifie une qualité conférée à l'homme ; dans le second cas elle signifie le contentement de Dieu, sous lequel vit l'homme justifié par Lui. Dans le premier cas la grâce est la force qui met en mouvement l'amour de l'homme, qui tend vers ce qui élève son *érôs* ; dans le second cas, elle s'identifie à l'*agapè* de Dieu.

Sans grâce, pas de mérite... cette thèse demeure, par conséquent, bien établie pour le théologie du moyen âge. De ce que nous venons de dire en dernier lieu, il ressort toutefois que ce n'est là qu'un des aspects du problème. Cette seconde thèse n'est pas moins solidement établie : *sans mérite, pas de félicité* (470). La grâce donne la possibilité d'acquérir la félicité, mais c'est par le mérite qu'il faut l'acquérir. La grâce forme, pour ainsi dire, le point de départ de l'ascension du mérite. Elle est, en même temps la ferme assise sur laquelle l'échelle du mérite est dressée, et la force agissante qui donne à l'homme le pouvoir de s'élever graduellement le long de cette échelle. La grâce confère à l'homme la force nécessaire, toutefois le problème n'est pas entièrement résolu. Seule est donnée la condition de son ascension vers Dieu ; il s'agit, désormais, que cette ascension devienne une réalité. Par la grâce la *caritas* est infusée dans le cœur de l'homme, cependant cette infusion ne constitue, en aucun cas, une fin en soi ; au contraire, elle ne reçoit son but et son sens que si l'homme met à profit la possibilité qui lui est ainsi donnée, pour accomplir sans cesse de nouveaux actes d'amour tendant vers Dieu et vers ce qui est céleste. Bien que la « grâce » soit le fondement permanent de tout ce qui a nom de « mérite », la piété, au moyen âge, revêt, dans une large mesure, le caractère d'une ascension le long de l'échelle du mérite, ascension ayant pour but la félicité éternelle (471).

---

(470) « Homo ad beatitudinem pertingere non potest nisi per meritum. » *S. Th.* I, *qu.* LXII, *art.* IV ; tome V, p. 113 a.

(471) « Si ergo volumus et nos cum eo ascendere, ascendendum nobis est in montes virtutum de vallibus vitiorum. » *Bernard de Clairvaux, Sermones de diversis*, LXI, 1 ; *Migne*, PL, tome 183, p. 685 A.

b) *L'échelle analogique de la spéculation.*

La théologie du moyen âge est, tout entière, une théologie spéculative. Ce fait aussi est l'expression de la tendance ascendante. La théologie doit s'élever, le long de l'échelle de la spéculation religieuse, du monde des sens vers Dieu. Les rapports entre Dieu et le monde sont ici, avant tout, des rapports de causalité et l'on part du principe général selon lequel on perçoit toujours dans l'effet un élément qui rappelle son origine (472). Dieu étant « la cause première de tout ce qui existe », on peut, par conséquent, percevoir en toutes choses, dans la mesure où elles existent, une certaine analogie avec Lui (473). Le rôle de la théologie est de rechercher ces « traces » divines dans l'existence et de s'élever, avec leur aide, à la contemplation de Dieu dans sa majesté. Il va de soi que dans la sphère des choses créées on n'accède pas à une identité absolue avec le Divin. Cependant, partout dans l'existence, de ce qui est le plus bas à ce qui est le plus élevé, il existe des *analogies* avec la vie divine, plus claires aux degrés supérieurs, plus obscures aux degrés inférieurs. En utilisant ces analogies, en cherchant à remonter de l'effet à la cause première (*via causalitatis*), en niant ce qui est imparfait (*via negationis*) et en augmentant ce qui est parfait (*via eminentiae*) et qu'implique l'effet, on peut se frayer une voie vers une connaissance véritable, bien que jamais complète et adéquate, de l'essence de Dieu (474).

---

(472) « Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile. » *Thomas d'Aquin, Summa contra gentiles*, livre I, chap. VIII ; tome XIII, p. 21 a. — « Cum enim omne agens agat sibi simile inquantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. » *S. Th.*, I, *qu.* IV, *art.* III ; tome IV, p. 51 a.

(473) « ... secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse. » *Ibid.*

(474) « Cognoscitur [Deus] a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis. » *S. Th.* I, *qu.* XIII, *art.* I. — L'idée à laquelle il est fait allusion ici, d'une « analogia entis » est la clé de la théologie de St Thomas. Sur la notion d' « analogia entis » et sa signification de principe dans la pensée catholique, voir : *E. Przywara, Religionsphilosophie katholischer Theologie*, 1927, p. 22 et s.

Cette ascension spéculative a trouvé son expression classique dans le traité de Bonaventure, intitulé « Itinerarium mentis in Deum » (475). En dépit de sa brièveté, cette œuvre renferme la somme de ses intuitions (476) et, du point de vue religieux, fait partie de ce que la théologie du moyen âge a produit de plus profond. Mieux que les grandes sommes et que les commentaires aux sentences, cet ouvrage nous offre une vue nette et directe de l'esprit qui domine la théologie du moyen âge ; ce traité est entièrement fondé sur les traditions établies par Augustin et par Denys l'Aréopagite (477) ; il est augmenté des influences de Bernard de Clairvaux et de Hugues de Saint-Victor. Cependant, sous la vive influence de la piété de saint François qui a découvert partout dans le monde des traces de la Puissance divine et de l'amour divin, Bonaventure a su unir toutes les données de ce fonds traditionnel et former avec elles un tout original. Il part de la vision que saint François eut d'un séraphin à six ailes, apparu sous la forme du Crucifié. En mettant cette vision en rapport avec ses réflexions sur l'ascension de l'âme vers Dieu (478),

---

(475) Les écrits de Bonaventure sont cités d'après l'édition *Quaracchi*.

(476) *E. Gilson, La philosophie de Saint Bonaventure*, 1924, p. 75 : « l'œuvre qui contient la somme de ses intuitions les plus profondes. »

(477) D'Augustin, il a repris l'idée même de l'ascension spéculative. Cependant l'influence de Denys l'Aréopagite apparaît sur presque tous les points. De même que Denys dans son traité « Des hiérarchies célestes » (voir *supra*, p. 155, note 338). Bonaventure place au début de son « Itinerarium » la citation de l'épître de *Jacques* (1, 17) du « Père des lumières » de qui descendent vers nous les « illuminations » (*Itinerarium*, *Prologus* 1 ; éd. *Quaracchi*, tome V, p. 295 A). L'influence de Denys est aussi marquée — pour ne citer ici qu'un seul exemple — par la position dominante qu'occupe chez Bonaventure l'idée de la « hiérarchisation » des forces psychiques, opérée par la purification, l'illumination et la perfection de l'âme (*purgatio*, *illuminatio*, *perfectio*), et l'imitation spirituelle des neuf chœurs des anges ; voir : *Itinerarium*, chap. IV, 4 à 7, p. 307 a et s. Sur la notion de « hierarchizatio », voir *In Hexaëmeron*, *collatio* XX à XXIII ; tome V, p. 424 à 449, où elle forme la notion centrale et où l'influence de Denys l'Aréopagite se fait sentir de bout en bout. Voir aussi *E. Gilson*, *op. cit.*, p. 431 et s.

(478) « ... dum mente tractarem *aliquas mentales ascensiones in Deum*, inter alia occurit illud miraculum, quod in praedicto loco [monte Alvernae] contigit ipsi beato Francisco, *de visione scilicet Seraph alati ad instar Crucifixi.* » *Itinerarium*, *Prologus* 2, p. 295 b.

il lui apparut clairement que son sens ne pouvait que nous indiquer la voie et les degrés sur lesquels nous nous élevons vers Dieu. En effet, les six ailes du séraphin signifient les six degrés que l'âme doit franchir « afin d'accéder à la paix par les transports extatiques de la sagesse chrétienne» (479). Le fait que le séraphin est apparu sous la forme du Crucifié signifie que personne ne peut s'élever, si ce n'est par le Crucifié. « Christ est notre échelle ». Vers Dieu on ne peut accéder que par l'amour le plus ardent pour le Crucifié (480). Ici Bonaventure cite saint François comme le grand exemple. L'amour qu'il éprouvait pour le Crucifié avait tellement rempli son esprit qu'il se manifesta même à l'extérieur, quand, dans les dernières années de sa vie, il porta sur son corps les saintes blessures (481).

Dans la pensée contemplative de Bonaventure l'univers apparaît comme une échelle immense qui nous est donnée afin que nous nous élevions le long d'elle vers Dieu (482), et le rôle du traité dont nous venons de parler est de montrer qu'en toutes choses, dans les plus basses comme dans les plus élevées, nous pouvons trouver quelque trace de Dieu

---

(479) « Nam per senas alas illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam *gradibus vel itineribus* disponitur, ut transeat ad pacem per ecstaticos excessus sapientiae christianae. » *Itinerarium, Prologus* 3, p. 295 b. Le rapprochement de « gradibus vel itineribus » explique le but déjà exprimé par le titre de cet écrit. L' « Itinerarium mentis in Deum » de Bonaventure entend être, pour ainsi dire, un guide de voyage pour l'âme en route vers Dieu. Il entend décrire la voie et les degrés qui commencent ici-bas, auprès des choses créées, et mènent jusqu'à Dieu. « Effigies igitur sed alarum seraphicarum insinuat sex *illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducunt usque ad Deum.* » *Ibid.* Pour Bonaventure, comme pour Augustin, la « paix » (*quies, pax*) est le but final.

(480) « ... ad Deum, ad quem nemo intrat recte nisi per Crucifixum. » *Ibid.* — « ... in Christo, *qui est scala nostra.* » Chap. I, 3, p. 297 a. — « Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi. » *Prologus* 3, p. 295 b.

(481) *Ibid.*

(482) « In hac oratione orando illuminamur ad cognoscendum divinae ascensionis gradus. Cum enim secundum statum conditionis nostrae *ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum.* » Chap. I, 2, p. 297 a. — « Et sic patet, quod totus mundus est sicut unum speculum plenum luminibus praesentantibus divinam sapientiam, et sicut carbo effundens lucem. » *In Hexaëmeron, Collatio* II, 27 ; tome V, p. 340 b.

lui-même. Devant nos yeux s'ouvrent trois mondes, le monde des sens, « extra nos », la vie de notre âme, « intra nos », et le monde de l'éternité, « supra nos » (483). Chacun de ces mondes, pris isolément, nous révèle Dieu, mais d'une façon différente suivant les divers degrés de perfection. Le monde privé de raison nous révèle Dieu dans les *empreintes de ses pas* (*vestigia*), dans l'univers (484). La grandeur, la diversité, la beauté et l'ordonnance des choses révèlent Dieu comme leur auteur (485). « Quiconque n'est pas instruit par cet éclat des choses créées, est aveugle ». « Par conséquent, ouvre tes yeux, afin d'apercevoir ton Dieu dans toutes les choses créées » (486). Cependant l'existence de Dieu nous est aussi indiquée par la façon dont le monde sensible est saisi et approprié. Par les portes des cinq sens le monde tout entier qui nous environne pénètre en nous sous la forme de perceptions et de jugements » (487). C'est surtout dans le jugement soumis à des lois éternelles que nous découvrons des traces de Dieu, en tant que sources de vérité et de certitude. Cependant le monde sensible et la conception que nous avons de lui ne peuvent nous offrir que des analogies d'un niveau assez inférieur. « Par ces deux premiers degrés nous sommes amenés à voir Dieu dans les empreintes de ses pas, pour ainsi dire à la manière des deux ailes abaissées sur les pieds » (488).

Toutefois, nous ne nous trouvons encore que dans le vestibule. Nous pénétrons dans le sanctuaire lorsque nous entrons en nous-mêmes et que nous observons notre propre esprit. Ici Dieu s'offre à nous d'une manière plus élevée. Il ne s'agit plus des empreintes des pas de Dieu ; au contraire, il s'offre à nous dans une analogie plus parfaite, car nous sommes son *image* (*imago Dei*). Déjà notre complexion naturelle renferme une analogie avec la nature de Dieu. Dieu est amour : cependant Bonaventure saisit l'amour divin sous le mode usuel depuis Augustin et Denys l'Aréo-

(483) *Itinerarium*, chap. I, 2, p. 207 a.
(484) Ceci est traité au chapitre I, intitulé : « De gradibus ascensionis in Deum et de speculatione ipsius per vestigia eius in universo. »
(485) Chap. I, 14, p. 299 a.
(486) Chap. I, 15, p. 299 b.
(487) Chap. II, 3 et s., p. 300 a et s.
(488) Chap. II, 11, p. 302 b.

pagite, c'est-à-dire comme identique à l'égoïsme divin : c'est l'amour trinitaire interne en vertu duquel la nature divine — *amans, quod amatur, amor* — tourne éternellement autour d'elle-même et se courbe sur elle-même (489). Cet amour divin a son analogie dans l'égoïsme humain, aussi Bonaventure nous exhorte-t-il, en disant : « Entre donc en toi-même et vois avec quelle ardeur ton esprit s'aime lui-même » (490). Il trouve ici un reflet de la Trinité divine.

L'homme, tel qu'il a été créé par Dieu, possède donc dans l'univers, mais surtout dans son armature intellectuelle, l'échelle le long de laquelle il pourrait s'élever à la contemplation de Dieu dans sa triple forme, en tant que Père, Verbe et Amour (491). Cependant par la chute d'Adam cette échelle naturelle a été brisée. L'esprit humain n'est plus une image sereine de Dieu ; la *memoria*, l'*intellectus* et le *desiderium* de l'homme ne sont plus dirigés vers l'intérieur, vers lui-même, mais vers l'extérieur, vers les réalités sensibles. Pour nous venir en aide dans cette situation, la Vérité éternelle vers laquelle nous ne pouvions nous élever, a revêtu, elle-même, une forme humaine en Christ. Pour nous, il est « devenu une échelle et a réparé la première échelle qui avait été brisée par Adam » (492). Nous retrouvons la possibilité de nous élever, quand l'image de Dieu en nous est revêtue des trois vertus théologales, la foi, l'espérance et l'amour. Elles mettent de l'ordre dans nos forces psychiques ; notre âme « est hiérarchisée », c'est-à-dire purifiée, illuminée, perfectionnée, et devient une

---

(489) Voir *Livre Premier*, p. 228 ; *cf. supra*, p. 108 ; 149 et s. ; 154 et s. ; 175 et s. Rappelons aussi l'expression caractéristique de Suso : « widerboegung uf sin götlich wesen » (« Dieu se courbe sur sa nature divine »). *Seuses Leben*, chap. LI ; *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*, édit. *K. Bihlmeyer*, 1907, p. 180, 20.

(490) « ... ubi ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie nostrae mentis in qua scilicet resplendet imago beatissimae Trinitatis. *Intra igitur ad te et vide, quoniam mens tua amat ferventissime semetipsam.* » Chap. III, 1, p. 303 a.

(491) « Dum igitur mens se ipsam considerat, per se tanquam per seculum consurgit ad speculandam Trinitatem beatam, Patris, Verbi et Amoris... » Chap. III, 5, p. 305 b.

(492) « Non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae Veritatis in se ipsa, nisi Veritas, assumta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adam. » Chap. IV, 2, p. 306 a.

image du monde céleste et des neuf chœurs des anges. De cette façon, notre âme devient semblable à une échelle le long de laquelle nous pouvons accéder vers Dieu (493). « A ces deux degrés intermédiaires [l' « image » qui nous est conférée par nature et la restauration de cette image par la grâce], nous entrons en nous-mêmes et nous contemplons Dieu comme dans le miroir des images créées, et cela, pour ainsi dire, à la manière des deux ailes déployées pour le vol » (494).

Restent encore les deux degrés supérieurs. Dieu s'offre à nous, non seulement dans l'univers et dans notre propre esprit, mais encore dans le monde qui est au-dessus de nous, dans le monde éternel. Ici il ne se révèle pas seulement dans les empreintes de ses pas ou dans ses images ; au contraire, il s'offre à nous sous une forme plus adéquate, en tant que *lumière* (*lumen*) (495). Lorsque nous entrons en nous-mêmes et que nous contemplons Dieu dans notre esprit, nous passons du vestibule dans le sanctuaire. A présent, nous pouvons pénétrer dans le saint des saints, où « les chérubins glorieux sont placés au-dessus de l'arche de l'alliance et couvrent de leur ombre le propitiatoire » (496). Selon Bonaventure, ces deux chérubins symbolisent la façon dont Dieu se révèle à nous, « pour ainsi dire à la manière des deux ailes étendues vers le haut » (497), ce qu'expriment les deux noms les plus nobles donnés à Dieu, à savoir « celui qui est » et « ce qui est bon » (498). La déno-

(493) Chap. IV, 3 et s., p. 306 b et s.

(494) Chap. IV, 7, p. 307 b.

(495) « *Extra* per vestigium, *intra* per imaginem et *supra* per lumen. » Chap. V, 1, p. 308 a.

(496) Chap. V, 1, p. 308 ; voir *Hébreux* 9, 5.

(497) Voir *Exode* 25, 19 et s. et 37, 7 et ss.

(498) A ce sujet Bonaventure écrit (chap. V, 2, p. 308 b) : « Damascène succède à Moïse et déclare que la première dénomination de Dieu est « celui qui est » (*qui est*). Denys succède au Christ et déclare que la première dénomination de Dieu est « ce qui est bon » (*bonum*) ». Le premier de ces passages se trouve dans *Exode* 3, 14 : « Dieu dit à Moïse : « Je suis celui qui dit : Je suis ». Et il ajouta : « Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël : Celui qui s'appelle « *Je suis* » m'a envoyé vers vous ». Le second de ces passages se trouve dans *Luc* 18, 19 : « Nul n'est bon que Dieu seul ». D'après l'étude que nous avons menée plus haut (p. 149 et s.), nous savons dans quel sens Denys applique à Dieu le nom de « ce qui est bon », et que ce nom ne

mination de « celui qui est » révèle l'unité de Dieu ; en revanche, celle de « ce qui est bon » fait ressortir le caractère trinitaire de la nature divine, dans la mesure où cette Trinité est une condition nécessaire pour qu'Il se communique.

Ainsi, par les analogies inférieures et supérieures nous avons été conduits vers les sommets les plus élevés de la spéculation religieuse. Les mystères de la nature divine se sont dévoilés à ceux qui étudient ces problèmes. Il semble qu'il n'y ait rien au delà des six degrés ainsi franchis. L'ascension anagogique de la spéculation a atteint son but. Si la pensée de Bonaventure avait eu un objet exclusivement spéculatif, il aurait pu s'en tenir là. Qu'il ajoute encore un chapitre, qu'il ait encore quelque chose à superposer aux six degrés, atteste que son *Itinéraire* est, en dernière analyse, un écrit mystique..., ce qui ne manque pas de transparaître, de temps en temps, dans ce qui précède. Ici, pas plus qu'ailleurs, il n'est possible de distinguer nettement entre l'ascension spéculative et l'ascension mystique (499). De même que, chez Platon, le but final n'est pas atteint par le moyen de la pensée discursive, par le moyen de la dialectique, mais seulement, dans un état de « folie divine » (500), de même, selon Bonaventure, ce n'est pas la pensée spéculative, mais l'anéantissement mystique en Dieu, qui nous conduit au but. Ce n'est pas par la recherche intellectuelle, mais « per raptum » ou « per excessum mysticum » que l'on atteint le repos (*quies*) qui est le but de l'existence (501). Les six degrés décrits jusqu'à présent ne sont que des degrés préparatoires, de même que les six degrés qui mènent au trône de Salomon ou que les six premiers jours durant lesquels l'âme doit se préparer pour parvenir, en définitive, au repos du

---

recouvre pas un mobile chrétien, mais un mobile néo-platonicien. Si la bonté est présentée ici comme une communication, elle équivaut à plénitude de la réalité qui déborde ; cela n'a rien de commun avec la bonté au sens chrétien.

(499) Voir, par exemple, comme elles s'interpénètrent chez Augustin ; cf. *supra*, p. 79 et s.

(500) Voir *Première Partie* de cet ouvrage, p. 182.

(501) Le chapitre VII est intitulé : « De excessu mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu totaliter in Deum per excessum transeunte. »

sabbat, le septième jour (502). Pour effectuer cette ultime ascension le Christ seul est « scala et vehiculum » (503).

Tel est, selon Bonaventure, le sens religieux et profond de la vision de saint François, dont nous avons parlé plus haut. « Comme un second Jacob », saint François a contemplé l'échelle céleste et c'est par lui, plus par son exemple que par ses paroles, que Dieu convie, à présent, tous les hommes qui tendent réellement vers ce qui est spirituel, à cette ascension et au ravissement de l'esprit (504). Après avoir mentionné, pour finir, quelques citations de la « Théologie mystique » de Denys l'Aréopagite touchant la nature surnaturelle et supra-divine de la Trinité et l'ascension vers l'obscurité divine, Bonaventure achève son traité par cette « exhortatio » : « Pour cette raison, mourons et entrons dans l'obscurité » (505). Par conséquent, le but est celui que l'on trouve habituellement dans la mystique. L'exposé a seulement été doté d'une assise spéculative édifiée avec une rare conséquence.

c) *L'échelle anagogique de la mystique.*

Malgré l'ampleur des données dont nous disposons, nous pouvons, sur ce point, nous exprimer brièvement. En effet, d'une part, dans le monde des idées du moyen âge cet aspect mystique fait partie de ce qu'il y a de plus connu et a été décrit maintes fois (506) ; d'autre part, bien des points dont nous allons traiter ont été déjà mentionnés dans ce qui précède. Connaître la pensée d'Augustin et de Denys l'Aréopagite, c'est connaître aussi l'essentiel de la structure générale de la mystique du moyen âge.

L'ἀναγωγή, au moyen âge, signifie une ascension intérieure. Le mystique cherche au dedans de lui-même le point où peut s'effectuer l'union avec Dieu. Ce point, ce qui dans l'âme est apparenté à Dieu (507), est désigné

(502) Chap. VII, 1, p. 312 a.
(503) Chap. VII, 2, p. 312 b.
(504) Chap. VII, 3, p. 312 b.
(505) Chap. VII, 6, p. 313 b.
(506) Sur ce point, se référer d'une façon générale, à *J. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters*, 1922.
(507) Sur l'idée de la parenté de l'âme avec Dieu, voir *Livre Premier*, p. 49 ; 62 et s. ; 80 ; 106 ; 226 et s. Sur la notion de *syggenès* et ses rapports avec la notion d'*érôs*, voir *Ibid.*, p. 62 et s. 227, note 519.

par les mystiques du moyen âge à l'aide d'expressions diverses, telles que « apex mentis », « vertex mentis », « scintilla animae », « petite étincelle » « lumière », « chaumière de l'esprit », « forteresse de l'âme », etc. (508). Tel est, dans l'âme, l'élément divin et incréé (509), tel est, dans l'âme, le sommet vers lequel l'homme doit s'élever s'il veut entrer en relation avec Dieu, tel est, dans le néoplatonisme, le ἕν qui rend possible la ἕνωσις avec τὸ θεῖον ἕν (510). Mais à cette hauteur on n'accède pas

(508) A cet égard, un passage classique nous est offert par *Maître Eckart*, édit. *F. Pfeiffer*, 4° édition *invariata*, 1924, p. 46 et s. Voir aussi : *F. Meerpohl, Meister Eckarts Lehre vom Seelenfünklein*, 1926 ; *O. Renz, Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin*, 1911 (*Beiträge zur Geschichte des Mittelalters*, tome X).

(509) Selon la 27e des thèses condamnées, le 27 mars 1329, par la bulle d'excommunication « In agro dominico » du pape Jean XXII, *Eckart* aurait enseigné : « Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile » ; Eckart lui-même se défend toutefois d'avoir exprimé une telle opinion.

(510) « Ez ist sô gar ein und einvaltig, als got ein und einvaltig ist. » (« Cela est aussi un et simple que Dieu est un et simple »). *Maître Eckart*, édit. *Pfeiffer*, p. 46, 12. — « Ein und einvaltig ist diz burgelîn boben alle wîse. » (« Une et simple est cette petite forteresse... »). *Ibid.*, p. 46, 22. — « Sehent, alsus als er ein ist und einvaltig, alsô kumet er in daz ein, daz ich dâ heize ein burgelin in der sêle... Mit dem teile ist diu sêle gote gelîch und anders niht. » (« Voyez, étant un et simple, il entre dans ce que j'appelle une petite forteresse dans l'âme... Avec cette partie l'âme est semblable à Dieu et non autrement »). *Ibid.*, p. 46, 40. — Voir *J. Quint, Die Ueberlieferung der deutschen Predigten Meister Eckeharts, textkritisch untersucht*, 1932, p. 125 à 168 ; étude consacrée à l'examen critique du texte du sermon n° VIII, cité ici.

On pourrait être tenté de citer Maître Eckart comme le représentant de la mystique du moyen âge et de l'étudier en détail comme le mystique le plus estimé à l'heure actuelle. Pour divers motifs, nous nous abstenons de le faire. 1° L'état confus dans lequel se trouvent les sources fait qu'on ne peut se fonder sur elles qu'avec la plus grande prudence et après un examen approfondi de chaque cas pris isolément. D'une façon générale, les écrits et les sermons d'Eckart rédigés en langue allemande, ne nous sont offerts que d'après les notes prises par ses auditeurs et bien des éléments apocryphes y ont été introduits frauduleusement. Des recherches ultérieures ont montré que le texte édité par F. Pfeiffer est très peu sûr. Dans son grand ouvrage, cité ci-dessus, J. Quint a prouvé récemment qu'il est nécessaire d'y apporter au moins 2.000 corrections. L'ouvrage de *H. Büttner, Meister Eckharts Schriften und Predigten, aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben*, tome I à II, 1903-1909,

sans une préparation approfondie (511). Dans ce but, il faut observer l'*ordo salutis* ancien de la mystique et ses trois degrés principaux, à savoir la purification, l'illumination et l'union (512). Souvent les mystiques du moyen âge déplorent que les hommes estiment trop vite être prêts : « Ils veulent voler avant d'avoir des plumes. Ils veulent d'un trait monter au ciel, ce que le Christ cependant n'a pas fait » (513).

Que l'ascension de l'âme vers le ciel soit saisie comme modèle de l'ascension mystique de l'âme n'est pas dû seulement au hasard, mais doit être considéré, au contraire,

---

laisse fort à désirer quant à l'authenticité. Au surplus, les écrits latins d'Eckart offrent de sa pensée une image partiellement différente de celle que nous donnent ses écrits en langue allemande. Seule une édition critique de ses œuvres complètes permettra d'aborder en toute certitude l'exposé de sa pensée. Une édition critique de ses œuvres complètes est en cours de préparation, œuvre de E. Seeberg, K. Christ, A. Spamer, J. Koch et J. Quint. Une édition critique française est également préparée par G. Théry, etc. — 2°) Au cours du moyen âge l'influence d'Eckart a été assez limitée ; Bernard de Clairvaux, Suso et Thomas a Kempis ont exercé une influence beaucoup plus grande ; voir, à ce sujet, *H. Bochmer, Loyola und die deutsche Mystik*, 1921, pp. 7 et ss. « Ce n'est pas Plotin ou, ce qui reviendrait au même, Maître Eckart, mais Bernard qui est le génie religieux qui a déterminé, au premier chef, le caractère de la mystique allemande. L'influence d'Eckart ne s'étendit pas, de son vivant déjà, aussi loin que celle du grand Cistercien ». *Ibid.*, p. 10. L'influence assez limitée d'Eckart fait qu'il ne saurait être cité qu'à un moindre titre comme représentant de la mystique au moyen âge. — 3°) Une grande partie de ce qui a été écrit au sujet d'Eckart au cours des dernières années est tellement empreinte de sentimentalité romantique que si l'on voulait exposer sa pensée, en évitant de la déformer, il faudrait procéder à une vaste épuration, qui ne saurait être à sa place ici. On peut démontrer sans peine que bien des éléments, considérés aujourd'hui comme l'expression de « l'âme nordique » et comme une émanation directe de la « nature germanique originelle », procèdent souvent, presque littéralement, d'Augustin, de Maimonide et de sources analogues.

(511) « Nul ne peut en un jour être parfait ». *Theologia deutsch*, chap. XIII, édit. *F. Pfeiffer*, 4e édition, 1900, p. 40.

(512) « A présent il faut savoir que nul ne peut être illuminé s'il n'a été, au préalable, nettoyé ou purifié ou délivré. De même nul ne peut être uni à Dieu s'il n'a été, au préalable, illuminé. C'est pourquoi il existe trois voies. Tout d'abord la purification ; en second lieu l'illumination ; en troisième lieu l'union ». *Ibid.*, chap. XIV, p. 40 et s.

(513) *Ibid.*, chap. XIII, p. 49.

comme un signe caractéristique de la mystique du moyen âge. L'expression la plus manifeste en est sans doute cette affirmation de Bernard de Clairvaux : « Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, voulant nous enseigner comment nous pouvons nous élever vers le ciel, accomplit, lui-même, ce qu'il enseignait. Mais comme il ne pouvait s'élever sans s'être abaissé au préalable, et comme sa nature divine et simple qui ne saurait être amoindrie, ni augmentée, ni souffrir quelque modification que ce soit, ne permettait ni qu'il s'abaissât, ni qu'il s'élevât, il a revêtu dans l'unité de sa personne notre nature, c'est-à-dire la nature humaine. C'est dans cette nature qu'il s'est abaissé et élevé et qu'il nous a montré la voie sur laquelle nous devons, nous aussi, nous élever » (514). Par nature déjà, nous avons un désir ardent d'ascension et d'élévation (515). Ce désir, Dieu lui-même l'a mis dans notre cœur. De même qu'Augustin (516), Bernard voit dans la station droite, conférée à l'homme par la création, un témoignage attestant qu'il est destiné par Dieu à diriger son désir vers ce qui est élevé (517). Cependant, en cherchant à s'élever, l'homme naturel s'engage sur la voie mauvaise de l'orgueil et de la présomption et, au lieu de s'élever, s'abaisse toujours plus profondément. Il ne peut échapper à ce danger que si le Christ lui montre par son exemple la bonne voie. Nous sommes appelés à imiter le Christ. Bien que, durant notre vie terrestre, cela signifie habituellement et principalement que nous devions l'imiter dans son humilité et son abaissement, ce n'est cependant pas tout. Notre « imitatio Christi » doit s'appliquer aussi bien à l'abaissement qu'à l'élévation. Nous devons imiter le Christ en

(514) *Bernard de Clairvaux*, *Sermones de diversis*, LX, 1 ; *Migne*, PL, tome 183, p. 683 A. « Dominus et Salvator noster Jesus-Christus volens nos docere quomodo in coelum ascenderemus, ipse fecit quod docuit, ascendit in coelum... viamque nobis, qua et nos ascenderemus, ostenderet ».

(515) « Cupidi quidem sumus ascensionis : exaltationem concupiscimus omnes. Nobiles enim creaturae sumus, et magni cujusdam animi ». *In ascensione Domini*, *Sermo* IV, p. 310 C. — « Omnes ascendere nitimur, omnes tendimus in sublime, sursum aspiramus omnes, omnes conamur in altum... ». *Sermones de diversis*, XXXIII, 1, p. 626 C.

(516) Voir *supra*, p. 44.

(517) « Sunt autem qui alio modo sursum cor habeant, sicut fecit Deus hominem rectum ». *Sermones de diversis*, XXXVI, 1, p. 637 D.

tous points, non seulement lorsque, dans l'incarnation, il s'abaisse, mais encore lorsque, dans son ascension, il s'élève vers ce qui est en haut (518). C'est dans ces deux sens que Bernard applique la parole de Luc (*Luc* 10, 37) : « Va et fais même » (519). Seule l'ascension nous donne l'explication véritable du mystère de l'incarnation. A la question « Cur Deus homo ? », pourquoi le Christ s'est-il abaissé ? Bernard offre la réponse suivante : par son abaissement (et par son ascension ultérieure) le Christ a voulu nous enseigner comment nous devons nous élever vers le ciel (520). Lorsque nous sommes invités à marcher à sa suite sur la voie de l'humilité et de l'abaissement, l'intention dernière est que, comme lui, nous nous élevions vers le monde céleste. En effet, l'abaissement n'a été qu'une voie et qu'un moyen permettant au Christ de s'élever plus haut encore. Dans son élévation céleste originelle, il ne pouvait, en raison de sa nature divine, s'élever davantage, puisqu'il n'existe rien au-dessus de Dieu. Dès lors cependant, il trouva dans son abaissement une façon de grandir encore (521). Tel doit être aussi notre chemin : par l'abaissement et l'humilité vers l'élévation, « per humilitatem ad sublimitatem » (522). C'est en ce sens que le

(518) « Quis docebit nos ascensum salubrem ? Quis nisi de quo legimus, quoniam qui descendit, ipse est et qui ascendit ? Ab ipso demonstranda nobis erat ascensionis via ». *Sermones de tempore*, *In ascensione Domini*, *Sermo* IV, 6, p. 312 A. — Voir *Sermones de diversis* XX, p. 592 et ss.

(519) « ...veniens incarnari, pati, mori, ne moreremur in aeternum : propter quod Deus exaltavit illum, quia resurrexit, ascendit, sedet a dextris Dei. *Vade, et tu fac similiter* ». *In ascensione Domini*, *Sermo* II, 6, p. 304 A.

(520) « Sic per incarnationis suae mysterium descendit et ascendit Dominus, reliquens nobis exemplum, ut sequamur vestigia ejus ». *Sermones de diversis*, LX, 2, p. 684 A. — « Sic etiam oportebat Christum descendere, ut nos ascendere doceremur ». *In ascensione Domini*, *Sermo* IV, 3, p. 310 C.

(521) « Christus enim cum per naturam divinitatis non haberet quo cresceret vel ascenderet, quia ultra Deum nihil est, per descensum quomodo cresceret invenit... Neque enim ascendere potes, nisi descenderis ». *Ibid. Sermo* II, 6, p. 304 A. — « Quia non erat quo ascenderet, descendit Altissimus, et suo nobis descensu suavem ac salubrem dedicavit ascensum ». *Ibid.*, *Sermo* IV, 6, p. 312 A.

(522) « ...ut per humilitatem ad sublimitatem ascendatis ; quia haec est via, et non est alia praeter ipsam. Qui aliter, cadit potius quam ascendit ; quia sola est humilitas quae exaltat, sola quae ducit ad vitam ». *Ibid.*, *Sermo* II, 6, p. 304 A.

Sermon sur la montagne est interprété lui aussi. Les huit Béatitudes représentent les huit degrés de l'échelle mystique céleste qui commence ici-bas, mais dont le sommet touche au ciel (523). Le long de cette échelle nous devons nous élever au-dessus de nous-même et au-dessus de tout ce qui est dans le monde. Le but de notre « ascensio animae » (« ascensiones in corde ») (524) n'est atteint que lorsque nous touchons au monde supérieur avec la partie la plus élevée de notre esprit et que nous accédons à l'union immédiate et complète avec Dieu (525). Toutefois, ce suprême bonheur n'est accordé à l'homme que dans de rares et courts instants (526).

(523) « Alterum proinde montem ascendas necesse est, in quo praedicantem audias, *scalam erigentem octo distinctam scalaribus, cujus summitas coelos tangit* ». *Ibid.*, *Sermo* IV, 10, p. 314 C. — Qu'ici l'échelle céleste comporte huit degrés, alors que ce nombre est différent dans d'autres passages, est d'une importance secondaire comparativement à ce qui, selon Bernard, constitue l'essentiel, à savoir que le salut est toujours conçu sous la forme d'une ascension. Voir *Sermones de diversis* LXI ; p. 685 et s. : « De quatuor montibus ascendendis » ; CIII, p. 728 D. : « De quatuor gradibus, quibus electorum profectus distinguitur » ; CXV, p. 741 A : « Unde et quatuor gradus ascensionis esse dicimus » ; CXVIII, p. 742 C : « De septem ascensionis gradibus ». Il faut mentionner ici aussi l'image célèbre du triple baiser de Bernard dans : *Sermones in cantica* III, 1 ; *Migne*, PL, tome 183, p. 794. Voir : *Sermones de diversis* LXXXVII, 1, p. 704 C : « Tria sunt oscula : primum pedum, secundum manuum, tertium oris ». — Voir aussi le traité de Bernard, intitulé « De gradibus humilitatis » ; *Migne*, PL, tome 182, pp. 941 à 958.

(524) *Sermones de diversis* CXV, p. 740 D. — A cet égard, il faut rappeler aussi les multiples traités mystiques que nous trouvons à la fin du moyen âge sous le titre « De ascensionibus », etc. — Voir aussi *Richard de St. Victor, De gradibus caritatis* ; *Migne*, PL, tome 196, pp. 1195 et ss. ; *Guillaume de St. Thierry, De natura et dignitate amoris* ; *Migne*, PL, tome 184, pp. 379 et ss.

(525) « Nam ut in caelum ascendas, prius necesse est levare te super te ». *In ascensione Domini, Sermo* IV, 12, p. 315 C. — « Sequere etiam ascendentem in crucem, exaltatum a terra, ut non solum super te, sed et super omnem quoque mundum *mentis fastigio* colloceris ». *Ibid.*, *Sermo* IV, 13, p. 315 D. — « Sic affici *deificari* est ». *De diligendo Deo*, chap. X ; *Selected treatics of St Bernard of Clairvaux, edited by Watkin W. Williams*, 1926, p. 50.

(526) « Beatum dixerim et sanctum, cui tale aliquid in hac mortali uita raro interdum aut uel semel, et hoc ipsum raptim atque unius uix momenti spacio experiri donatum est. Te enim quodammodo perdere tanquam qui non sis, et omnino sentire te ipsum et a temetipso exinaniri et pene adnullari, celestis est conuersationis, non humane affectionis ». *Ibid.*, p. 48.

III

LE DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE DE LA CARITAS

1. Augustin, le moyen âge et Luther.

Que, des deux personnalités religieuses aussi imposantes que celle d'Augustin et de Luther, l'une précède le moyen âge et l'autre lui succède, a eu pour conséquence naturelle de diminuer dans l'opinion publique, et tout au moins aux yeux des Protestants, l'importance de cette époque. Augustin et Luther ont été considérés, tous deux, comme des sommets, et la période qui les sépare comme une époque de valeur inférieure. C'est ainsi que l'on a voulu voir dans l'histoire du moyen âge une période de décadence continue s'étendant après Augustin, jusqu'à ce que Luther, à vrai dire, avec une lucidité plus grande que celle de son prédécesseur, remît en pleine lumière les problèmes religieux les plus profonds. Cette opinion n'a pu garder sa valeur que parce qu'on a négligé de considérer les mobiles différents qui sont à la base des conceptions d'Augustin et de Luther et qu'on a admis tout naturellement qu'elles s'accordent pour l'essentiel. En exposant la pensée d'Augustin, nous avons indiqué ce qu'il y a d'imparfait en elle (527). Quand on les étudie de près, Luther et Augustin ne sont pas situés sur la même ligne. Augustin est le champion de la synthèse et Luther, celui de la réforme ; quant au moyen âge, il parachève, en majeure partie, la synthèse augustinienne, la synthèse réalisée dans la *caritas* (528).

(527) Voir, *supra*, pp. 127 et ss.

(528) Parmi les ouvrages qui traitent directement de la doctrine de l'amour au moyen âge, citons avant tout : *P. Rousselot, Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, 1908 ; *J. Klein, Die Caritaslehre des Johannes Duns Skotus*, 1926 ; *J. Kaup, Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura*, 1927 ; *R. Egenter, Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des* 12. *und* 13. *Jahrhunderts*, 1928.

Un coup direct a été porté à l'opinion traditionnelle à laquelle nous venons de faire allusion, lorsque K. Holl a montré, dans ses études sur Augustin et Luther, qu'en dépit de tout ce qui les unit, ces deux hommes sont tout à fait étrangers l'un à l'autre dans ce qui constitue leur conception fondamentale. Toutefois, Holl n'a tiré de ce jugement aucune conséquence quant à l'opinion que l'on se faisait du moyen âge. Au contraire, il s'en tient à l'idée ancienne de la décadence progressive de cette époque sous Augustin, à la réserve que ce docteur fut à l'origine de ce mouvement de décadence. Le point de départ, choisi par Holl, est la loi d'amour, dans son sens absolu, telle que nous l'offre le Nouveau Testament. Elle était déjà très atténuée chez Augustin, étant donné sa position eudémoniste. Ni l'amour éprouvé pour Dieu, ni l'amour du prochain, ne devait subsister dans la rigueur proclamée par Jésus. C'est ainsi que la loi d'amour est devenue relative et que cette relativité s'est affirmée presque sans limite durant tout le moyen âge (529).

On peut, à vrai dire, citer divers arguments à l'appui de cette thèse. Pourtant on n'obtient pas ainsi une image satisfaisante de la contribution que le moyen âge a apportée à l'histoire de l'idée chrétienne de l'amour..., et ceci d'autant moins que le problème qui était au centre des préoccupations des théologiens du moyen âge, *le problème de l'amour désintéressé*, est entièrement laissé de côté. Mais justice se fait en ce sens que Holl aborde le problème avec le critère de l'éthique kantienne. Jugé de ce point de vue, le caractère limité du moyen âge semble résider surtout dans ce qu'il ne garde pas toute sa valeur à la loi d'amour, tandis que l'action de Luther paraît consister surtout en ce qu'il a saisi la loi d'amour dans toute sa rigueur. Cependant l'image ainsi obtenue des rapports existants entre le moyen âge et Augustin d'une part, et Luther d'autre part, est trompeuse. D'un côté, on n'aperçoit pas ce qui, dans la théologie du moyen âge, *dépasse* la pensée d'Augustin. Et ceci vaut surtout pour le problème capital auquel les

(529) *K. Holl, Augustins innere Entwicklung* (*Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* III, 1928, pp. 54 à 116) ; voir aussi *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* I, *Luther*, 2e et 3e édit., 1923, pp. 161 et ss. La première édition de l'ouvrage de Holl sur Luther ne contient pas encore cette partie traitant d'Augustin.

théologiens de cette époque se sont attaqués, à savoir le problème de l'amour désintéressé ; en effet, sur ce point, ils ont marqué un grand progrès par rapport à Augustin. D'un autre côté, on considère la pensée de Luther par trop exclusivement du point de vue de la *Loi*, c'est-à-dire précisément du point de vue de la théologie médiévale. En effet, quand Luther soulignait l'importance de la loi d'amour, il se trouvait encore sur la ligne de cette théologie. On obtient une image historique plus véridique en donnant au problème de l'amour désintéressé la place centrale qu'il occupait aux yeux des théologiens du moyen âge eux-mêmes et, par conséquent, en partant de ce problème pour exposer leur doctrine de l'amour. On constatera alors que ces théologiens ont réellement gardé toute sa valeur à l'exigence de l'amour, à l'exigence de la *caritas*, et qu'ils sont arrivés au point même où la conception fondée sur la *caritas* est abolie par Luther. Ces théologiens ont ressenti les difficultés internes qu'offrait la synthèse réalisée dans la *caritas*, dont ils avaient hérité, et se sont efforcés honnêtement de les surmonter. En fait, ils ont poussé le problème aussi loin qu'il était possible de le faire en partant du point indiqué par Augustin. Ils ont élevé au sublime la doctrine de la *caritas*, mais par là ils ont fait ressortir également, avec une netteté d'autant plus grande, son impossibilité interne. De cette façon ils ont fait le jeu de la Réforme.

Ainsi, il existe des rapports ininterrompus entre Augustin et le moyen âge, mais aussi entre le moyen âge et Luther (530). Les penseurs de cette époque ont tenté, de toute leur énergie, de réaliser la synthèse augustinienne, mais, en même temps, ils ont cherché à ménager une place

(530) On voit, en lisant Anselme de Canterbury et Pierre Lombard, dans quelle vaste mesure la théologie du moyen âge vit de la synthèse augustinienne réalisés dans la *caritas*. Ce sont surtout les « Libri quatuor Sententiarum » de Pierre Lombard qui ont transmis l'influence d'Augustin aux courants les plus divers du moyen âge. Il traite de la doctrine de l'amour au *Lib.* III, *dist.* XXVII à XXXII, édit. *Quaracchi*, tome II, pp. 673 à 696. Par suite, on trouve cette doctrine à la place correspondante de nombreux commentaires aux *Libri Sententiarum* de Pierre Lombard, ce qui permet d'avoir aisément un aperçu général sur la doctrine de l'amour dans la scolastique.

aussi grande que possible à la notion spécifiquement chrétienne de l'amour. Si leur tentative a échoué, la raison en est dans l'impossibilité interne de cette synthèse. Mais en insistant sur l'exigence de l'amour, ils ont préparé les voies de la Réforme, et sans cette préparation celle-ci n'aurait pu être réalisée. Le moyen âge a tiré le meilleur parti possible de la notion de *caritas* ; il a suivi jusqu'en ses conséquences extrêmes la voie déterminée par elle. Cependant, il a été réservé à Luther d'apercevoir nettement l'impraticabilité de cette voie et, en sacrifiant l'idée de *caritas*, de retrouver le chemin de l'*agapè* du christianisme primitif, seul point de départ légitime de la doctrine chrétienne de l'amour.

2. Le problème de l'amour désintéressé.

La question de savoir si l'on peut aimer Dieu d'une façon purement désintéressée s'est posé d'une manière brûlante aux théologiens du moyen âge. La raison en est que, de même qu'Augustin, ils partent du principe que tout amour est un désir, par conséquent, en dernière analyse, un égoïsme, Cependant, si l'homme, dans tout acte d'amour, recherche son bien propre, comment concilier cela avec l'amour chrétien au sujet duquel l'apôtre déclare (1 *Cor.* 13, 5) qu'il ne cherche pas son intérêt ? Quand l'amour s'adresse à Dieu, il faut surtout garder toute sa valeur à l'exigence selon laquelle cet amour doit être réellement un pur amour de Dieu et non pas seulement un égoïsme déguisé. Augustin ne connaissait pas encore ce problème. Il était persuadé que l'amour éprouvé pour Dieu doit nécessairement se confondre avec l'égoïsme bien compris : ce n'est qu'à la condition de diriger son désir vers Dieu, comme vers le *summum bonum*, que l'égoïsme reçoit une satisfaction véritable et durable. Que l'amour éprouvé pour Dieu revête ainsi un caractère égocentrique, ne le trouble pas. Il est satisfait pourvu qu'on n' « utilise » pas Dieu comme un moyen en vue d'accéder à quelque chose d'autre, mais qu'on « jouisse » de Lui en tant que but final où l'on trouve le repos. C'est là ce qu'il appelle « aimer Dieu pour lui-même » ; mais qu'en définitive cette jouissance elle-même « ait lieu par amour pour *nous-mêmes* », à cela sa pensée ne s'est jamais arrêtée. Les théologiens

du moyen âge y ont d'autant plus réfléchi. La question de savoir si et de quelle façon l'égoïsme peut coexister avec la *caritas* (531) est pour eux très importante. Dans la suite de cet exposé nous ne citerons que trois exemples montrant comment ils ont tenté de résoudre ce problème.

a) Etudions tout d'abord *Thomas d'Aquin*. Quant au problème qui nous préoccupe, sa pensée est d'autant plus intéressante que, dans sa doctrine de l'amour, il garde un contact étroit avec celle d'Augustin et de Denys l'Aréopagite (532). Il choisit le même point de départ qu'Augustin et leurs pensées suivent longtemps la même voie. Pour Thomas, lui aussi, tout amour est, par principe, un appétit (533). De même que pour Augustin, l'amour, selon lui, s'identifie à la volonté qui désire et celle-ci, à une aspiration toute naturelle vers la félicité ! De même que chacun s'aime lui-même et désire son propre bonheur, de même chacun doit être porté, par nature et selon sa raison, à aimer Dieu plus que tout. L'égoïsme bien compris, doit nous inciter à aimer Dieu qui, en tant que bien suprême, renferme tout ce qui constitue notre félicité (534). Si, d'une façon générale, nous aimons Dieu, la raison en est que nous avons besoin de lui en tant qu'il est notre bien (535) ; qui plus est, Thomas d'Aquin ne craint pas de déclarer : « Si l'on admet, par impossible, que Dieu n'est pas le bien

(531) « Utrum amor sui possit stare cum caritate ». *Alexandre de Halès, Summa theologica, Inqu.* III, *tract.* VI, *qu.* II, chap. V. — 714 ; édit. *Quaracchi*, III, 1930, pp. 700 et ss.

(532) Un coup d'œil rapide jeté sur les écrits de Thomas d'Aquin suffit à nous montrer dans quelle vaste mesure il est tributaire de ces deux penseurs. *J. Durantel*, dans son grand ouvrage, intitulé « Saint Thomas et le Pseudo-Denis », a étudié, en détail, les rapports entre Thomas d'Aquin et Denys l'Aréopagite.

(533) « Amor est aliquid ad appetitum pertinens : cum utriusque obiectum sit bonum ». *S. Th.* II, *qu.* XXVI, *art.* I ; tome VI, p. 188 a.

(534) « Sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfecit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur. Quod quilibet vult ». *S. Th.* II, I, *qu.* V, *art.* VIII ; tome VI, p. 54 a.

(535) « Non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus ». *S. Th.* I, *qu.* LX, *art.* V *ad* 2 ; tome V, p. 104 b.

de l'homme, celui-ci n'aurait aucune raison de l'aimer » (536). Il s'accorde avec Augustin pour déclarer que celui qui n'aime pas Dieu, ne sait pas s'aimer véritablement lui-même. Si le pécheur choisit les biens terrestres et périssables et les préfère à Dieu, bien suprême et impérissable, c'est qu'il ne distingue plus entre les valeurs. La différence entre les bons et les méchants consiste, en définitive, en ce que les bons, connaissant bien leur nature et ce qui l'amène à la félicité, s'aiment eux-mêmes comme il convient, tandis que les méchants, saisissant mal leur nature, ne s'aiment pas eux-mêmes comme il convient et se soucient mal de ce qui est le meilleur pour eux. Les bons savent que la partie la plus noble de leur nature est la raison, *ratio*, et qu'elle ne trouve sa pleine satisfaction et sa perfection que dans la contemplation bienheureuse de Dieu (*visio Dei*). Au contraire, les méchants vivent dans l'erreur, en pensant que la partie matérielle de leur nature est la plus noble ; c'est d'après cela qu'ils fondent leur jugement de valeur et c'est ce qui détermine l'orientation de leur amour (537). Cependant, bien que l'on puisse affirmer, de ce point de vue, que les pécheurs ne s'aiment pas eux-mêmes, — en effet, tout ce qu'ils font tourne à leur propre désavantage — l'amour, qui est la force fondamentale de l'existence, n'est en rien aboli par là. Ils continuent de s'aimer eux-mêmes, mais ils le font seulement à rebours (538). Le christianisme peut se référer à cet égoïsme qui subsiste toujours. Il révèle à l'homme sa nature et son but véritables et dirige ainsi son amour vers Dieu et vers ce qui est éternel.

---

(536) « Dato enim, per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi ». *S. Th.* II, II, *qu.* XXVI, *art.* XIII *ad* 3 ; tome VIII, p. 223 b.

(537) « Boni autem aestimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem ; unde secundum hoc aestimant se esse quod sunt. Mali autem aestimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorum hominem. Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem, vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt ». *S. Th.* II, II, *qu.* XXV ; *art.* VII ; tome VIII, p. 203 a. — Voir *S. Th.* II, I, *qu.* III, *art.* VIII ; tome VI, p. 35 et s.

(538) « Naturalis amor, etsi non totaliter tollatur a malis, tamen in eis pervertitur ». *S. Th.* II, II, *qu.* XXV, *art.* VII *ad* 2 ; tome VIII, p. 204 a.

Tout ce que nous venons d'indiquer jusqu'à présent est en parfait accord avec la pensée d'Augustin. De même que celle d'Augustin, l'œuvre théologique de Thomas d'Aquin tend à découvrir une conception, foncièrement une, du christianisme sous l'aspect de l'amour. La pensée de Thomas d'Aquin peut être résumée dans les deux thèses suivantes : 1° tout, dans le christianisme, peut être ramené à l'amour ; 2° tout, dans l'amour, peut être ramené à l'égo sme. Par conséquent, il n'est pas d'amour qui ne soit égocentrique. Cette affirmation est impliquée dans sa doctrine de l'amour, quand il déclare que l'homme ne peut aimer que ce qui signifie pour lui-même un bien (« bonum summum »).

Cependant, Thomas d'Aquin n'a pas été sans remarquer que, dans son principe, sa conception de l'amour s'accorde fort mal avec l'amour chrétien, qui « ne cherche pas son intérêt ». Selon son habitude, il tente de surmonter cette difficulté en introduisant une distinction qui a revêtu, plus tard, une importance extrême pour la théologie catholique. Suivant l'exemple de son maître, Albert le Grand, il fait entrer dans sa doctrine de l'amour la théorie aristotélicienne de l'amitié (539). Certes, il maintient que tout amour a sa racine dans l'amour de soi. Mais, selon lui, on n'a pas le droit de donner, pour cette raison, à tout amour un caractère égoïste. Au contraire, il faut distinguer entre deux types d'amour : *amor concupiscentiae* et *amor amicitiae*, le désir et l'amitié (540). La *caritas* est un amour du type *amor amicitiae*. Le chrétien aime Dieu, s'aime lui-même et aime son prochain avec amitié ou bienveillance, avec « amor amicitiae *sive benevolentiae* ». Ainsi

(539) Albert le Grand écrit : « Alii tamen aliter dicunt, distinguentes duplicem dilectionem, scilicet amicitiae, et concupiscentiae ». Il avait déjà tenté, en utilisant le terme d'*amor amicitiae*, de marquer une différence avec l'égoïsme. « Similiter non est bene dictum, quod aliquis se diligat dilectione amicitiae : quia amicitia relatio est, quaerens diversitatem in diligente et dilecto ». *Alberti Magni Opera omnia*, édit. *Borgnet*, tome 28, 1894, p. 537. — Il faut ajouter qu'Augustin effleure déjà la même idée dans un passage isolé : « Quidquid ad cibandum amamus, ad hoc amamus, ut illud consumatur, et nos reficiamur. Numquid sic amandi sunt homines, tanquam consumendi ? *Sed amicitia quaedam benevolentia est* ». *In epistolam Joannis ad Parthos, tract.* VIII, 5 ; *Migne*, PL, tome 35, p. 2038.

(540) *S. Th.* II, I, *qu.* XXVI, *art.* IV ; time VI, p. 190 et s.

se trouve fondée la doctrine qui sera si importante dans la suite du moyen âge, de l' « amitié éprouvée pour Dieu » (541). Certes, on ne saurait nier que, dans son caractère foncièrement un, la doctrine de l'amour selon Thomas d'Aquin ait souffert d'être ainsi complétée (542). Lorsqu'à la question « Utrum amor sit in concupiscibili » (543), il a répondu par l'affirmative et qu'il n'entend pas abandonner son opinion, selon laquelle tout amour est un appétit, il est, sans aucun doute, singulier qu'il puisse donner aussitôt après, en se référant à Aristote, une définition nouvelle de l'amour, ainsi formulée : « Amare est velle aliquid bonum » (544). Toutefois, nous pouvons laisser de côté cette difficulté. Ce qui nous intéresse, c'est que Thomas d'Aquin a senti l'opposition entre l'amour chrétien, marqué par l'*agapè*, et l'*érôs* sur lequel est fondée sa pensée, et qu'il a cherché une solution dans la notion d' « *amor amicitiae* ». Il est à peine besoin de dire que cette tentative était vouée à l'échec. Outre qu'il est vain de vouloir exprimer le contenu de l'*agapè* à l'aide de la notion d'*amicitia*, il est manifeste que ce correctif extérieur ne peut réduire le caractère égocentrique qu'implique le principe sur lequel est fondée la doctrine thomiste de l'amour. On peut observer également que, lorsque Thomas d'Aquin emprunte à Aristote la notion d' « amitié », il constate, avec une visible satisfaction, que ce philosophe, lui aussi, ramène, en définitive, l'amitié à l'égoïsme. En effet, même quand j'aime un ami pour lui-même, je n'aime cependant que ce qui est pour moi un bien (545). Ainsi le caractère

---

(541) Voir : *R. Egenter, Gottesfreundschaft*, 1928.

(542) *R. Egenter* (*op. cit.*, p. 10) remarque, avec raison : « La difficulté s'accroît parce qu'ici — comme en d'autres passages — Thomas se fonde sur la définition aristotélicienne de l'amour, qu'elle identifie à la bienveillance... Cette influence exercée par Aristote au moment où Thomas avait établi des distinctions claires, se fait sentir très fâcheusement dans la suite, en ce sens que Thomas ne maintient plus une distinction nette entre la nature de l'amour lui-même et ses manifestations consécutives : aussi, en elles-mêmes déjà très complexes, les relations qu'il s'agit d'étudier deviennent encore plus obscures ».

(543) *S. Th.* II, I, *qu.* XXVI, *art.* I ; tome VI, p. 188.

(544) *Ibid.*, *art.* VI, p. 190 b.

(545) « Dictum est enim, quod unicuique est amabile, quod est ei bonum. Contra quod videtur esse, quod homo amat amicum illius gratia. Sed ipse [Aristoteles] respondet, quod illi, qui amant

foncièrement un de la doctrine thomiste de l'amour est sauvegardé ; — « amor amicitiae sive benevolentiae » ne met pas en péril la doctrine selon laquelle tout amour remonte, en dernière analyse, à l'égoïsme, et selon laquelle l'homme ne peut aimer que ce qui signifie pour lui-même un bien ; — cependant, du même coup, l'amour chrétien marqué par l'*agapè*, l'amour qui ne cherche pas son intérêt, est privé du refuge où il aurait pu s'abriter.

b) Cependant, le problème de l'amour désintéressé est repris avec plus d'énergie encore par *Bernard de Clairvaux* dans son traité intitulé « De diligendo Deo » (546). Ici encore le point de départ est le même que celui d'Augustin. L'amour équivaut à un désir et à un appétit (*appetitus*). Il est dans la nature de tout être doué de raison de rechercher sans trêve des avantages toujours supérieurs (547). Quand bien même on dirigerait, tout d'abord, son désir vers des réalités terrestres par trop inférieures et insignifiantes, on serait amené, en raison de la puissance dynamique du désir, en raison de sa nature qui ne se contente jamais de ce qui est inférieur, à diriger, en définitive, son désir vers Dieu, en tant que « summum bonum » qui renferme en lui-même tous les avantages recherchés par le désir et en qui seul celui-ci s'apaise. Après que l'homme a goûté toutes les jouissances et tous les avantages temporels, et mesuré leur vanité, il n'est plus qu'une seule issue : chercher refuge en Dieu (548). Cependant c'est là un détour qui, compte tenu de la brièveté de la vie et de l'insuffisance de nos forces, ne mène jamais au but. A qui voudrait faire ce détour et ne pas se tourner vers Dieu avant d'avoir parcouru le monde sensible, Bernard conseille d'abréger tout au moins cette route en ne se livrant qu'en imagination à ces jouissances inférieures et en ne demandant pas à avoir d'elles une expérience réelle (549). L'égoïsme étant le fondement de la vie humaine, Bernard se trouve aux

---

amicum, amant id, quod est bonum sibi ipsis. Nam quando ille, qui est bonus in se, est factus amicus alicui, fit etiam bono amico suo. Et sic uterque, dum amat amicum, amat quod sibi bonum est ». *Eth.* 8, 5.

(546) *Selected treatics of S. Bernhard of Clairvaux. De diligendo Deo*, édité par *Watkin. W. Williams*, 1926.

(547) *De diligendo Deo*, chap. VII, p. 34.

(548) *Ibid.*, p. 36.

(549) *Ibid.*, p. 37.

prises avec le problème suivant : comment accéder de l'égoïsme, qui forme l'état naturel de l'homme, à un pur amour de Dieu ? A cette question Bernard répond — en tant que mystique habitué à se servir du schéma de l'ascension — en citant *les quatre degrés ou échelons de l'amour*.

L'égoïsme est à la base de tout amour ; ceci est inhérent à la nature de l'homme en tant que créature. A vrai dire, l'homme devrait diriger son amour, avant tout, vers son Créateur. « Cependant la nature humaine étant fragile et faible, l'homme se voit contraint par les circonstances de se servir tout d'abord lui-même. *Tel est l'amour charnel où l'homme s'aime lui-même pour lui-même* » (550). Cet égoïsme est quelque chose de naturel, cependant s'il s'exerce sans frein, il devient une force dévastatrice. Celle-ci menace de déborder. Mais elle est réfrénée par ce commandement : tu aimeras ton prochain comme toi-même. « Ainsi l'amour naturel devient social lorsqu'il est étendu à la communauté » (551). Tel est, par conséquent, le premier résultat auquel l'amour naturel, charnel, aboutit : il est élargi et, de ce fait, perd une partie de son caractère exclusivement égocentrique. Cependant, pour que l'amour du prochain soit parfait, il faut qu'il ait son fondement en Dieu et dans notre amour pour Lui. Dieu éveille en nous cet amour, en nous envoyant souffrances et épreuves, dont ensuite il nous délivre. Elles nous apprennent à connaître notre propre impuissance et ce que nous possédons en Dieu. Ainsi l'homme qui est tourné vers ce qui est charnel et n'aime personne, sauf lui-même, commence à aimer Dieu, en raison du profit qu'il y a. A vrai dire, il se trouve encore sur le terrain de l'égoïsme, mais, sur ce terrain, l'amour éprouvé pour Dieu surgit comme une possibilité. Ainsi est accompli, sur la voie qui de l'égoïsme conduit à l'amour de Dieu, le premier pas (*primus gradus amoris*). Cependant, Dieu renouvelant constamment ses bienfaits envers nous, il s'ensuit que l'amour éprouvé pour lui, et qui était, au début, tout à fait égocentrique, s'approfondit. Notre cœur est attendri par sa bonté, de telle sorte que

(550) « Et est amor carnalis, quo ante omnia homo diligit seipsum propter se ipsum ». Chap. VIII, p. 42.

(551) *Ibid.*, p. 43 : « sic amor carnalis efficitur et socialis cum in commune protrahitur ».

nous n'aimons plus Dieu en raison du profit que nous y avons, mais pour Lui-même (*secundus gradus amoris*). Plus nous nous habituons à commercer avec Dieu et plus cet amour approfondi l'emporte, jusqu'à ce qu'enfin nous accédions à un *pur* amour de Dieu, dans lequel Il est aimé exclusivement pour Lui-même (*tertius gradus amoris*). Cependant il reste le degré suprême où l'âme, pour ainsi dire, ivre de l'amour divin, s'oublie elle-même et ne s'aime elle-même qu'en Dieu... ; cet état n'appartient, à proprement parler, qu'aux êtres célestes, et, dans les conditions de la vie terrestre, n'est atteint que dans des instants rares et isolés (*quartus gradus amoris*) (552).

La voie sur laquelle, en partant de l'égoïsme naturel, nous devons, en passant par les quatre degrés de l'amour, nous élever vers l'amour, pur et désintéressé, de Dieu, peut être caractérisée, en bref, à l'aide des formules suivantes :

Amor carnalis : *diligere se propter se.*

Gradus amoris :
1. *diligere Deum propter se.*
2. *diligere Deum non propter se tantum, sed et propter Ipsum.*
3. *diligere pure Deum propter Ipsum.*
4. *diligere se propter Deum.*

En étant sans cesse élevé au sublime, et purifié, l'égoïsme

(552) « *Primus gradus amoris* : ...Fit itaque hoc tali modo, ut homo animalis et carnalis, qui preter se neminem diligere nouerat, etiam deum uel propter se amare incipiat; quod in ipso nimirum (ut sepe expertus est) omnia possit que posse tamen prosit, et sine ipso possit nihil. — *Secundus gradus amoris* : ...At si frequens ingruerit tribulatio ob quam et frequens ad deum conuersio fiat et a deo eque frequens liberatio consequatur, nonne et si fuerit ferreum pectus uel cor lapideum totiens liberati, emolliri necesse est ad gratiam liberantis quatinus deum homo diligat non propter se tantum sed et propter se ipsum ? — *Tercius gradus amoris* : ex occasione quippe frequentium necessitatum, crebris necesse est interpellationibus deum ab homine frequentari, frequentando gustari, gustando probari quam suauis est dominus. Ita fit ut ad diligendum pure deum plus iam ipsius alliciat gustata suauitas, quam urgeat nostra necessitas... Iste est tercius amoria gradus, quo iam propter se ipsum deus diligetur. — *Quartus gradus amoris* : Felix qui meruit ad quartum usque pertingere, quatinus nec se ipsum dilligat homo nisi propter deum ». *De diligendo Deo*, chap. VIII à X, pp. 41 à 47.

est changé en son contraire : le pur amour de Dieu. Au degré suprême toute apparence d'égoïsme mauvais a disparu. Au degré où l'on peut dire encore de l'homme qu'il s'aime lui-même, il ne le fait qu'en Dieu et par amour pour Lui.

c) En exposant le problème de l'amour désintéressé, on ne saurait omettre la part que *la mystique du moyen âge* a prise dans la lutte contre les rapports égocentriques avec Dieu (553), ce qu'elle exprime en exigeant la *mortification du moi propre* (*mortificatio*). Ce qui, plus que tout autre chose, éloigne l'homme de Dieu, c'est le mauvais égoïsme : la mystique garde toute sa valeur à cette idée ancienne ; mais en même temps elle lui donne une portée et une rigueur nouvelles. En effet, l'erreur dans l'égoïsme réside en ce que l'homme entend être indépendant en face de Dieu (554). Aussi longtemps que cette obstination subsiste en l'homme, il ne peut accéder à une union parfaite avec Dieu. Il est, par conséquent, une exigence inéluctable, à savoir qu'il doit faire violence à sa nature (555), se dépouiller de tout ce qu'il possède en propre, abdiquer toute obstination. Sa nature tout entière doit revêtir le caractère d'un « dépouillement » (556). Son moi doit être

(553) « Cependant Dieu est un véritable amant, que l'on aime plus que mille ouvriers ou mercenaires ». *Theologia deutsch*, chap. XXXVIII, édit. *F. Pfeiffer*, 4e édit., 1900, p. 145.

(554) « Ex hoc vitio, quod homo nimis inordinate semetipsum diligit, pene totum pendet, quidquid radicaliter vincendum est ». *Thomas a Kempis*, *De imitatione Christi*, livre III, chap. LIII, 16 ; édit. *P. E. Puyol*, 1886, p. 309. — « Le diable fit-il autre chose, ou sa chute ou son éloignement furent-ils autre chose, si ce n'est qu'il s'imagina qu'il était aussi quelque chose et que quelque chose était sien et lui appartenait ? Cette supposition et la pensée qu'il était (*sein Ich*), qu'il était l'objet de quelque chose (*sein Mich*), que quelque chose était à lui (*sein Mir*) et de lui (*sein Mein*), déterminèrent son éloignement et sa chute. Il en est encore de même. Que fit Adam si ce n'est la même chose ? On déclare : c'est parce qu'Adam a mangé la pomme qu'il a été perdu et qu'il a connu la chute. Quant à moi, je dis : c'est à cause de cette supposition et de la pensée qu'il était (*sein Ich*), qu'il était l'objet de quelque chose (*sein Mich*) que quelque chose était de lui (*sein Mein*) et à lui (*sein Mir*), etc... ». *Theologia deutsch*, chap. II et s., p. 9. — Voir chap. XLIX, p. 200.

(555) *De imitatione Christi*, livre III, chap. XLVIII, 38 ; p. 280.

(556) *Seuses Leben*, chap. IL ; édit. *K. Bihlmeyer*, p. 164, 11. — « Fili quantum vales a te exire, tantum poteris in me transire ». *De imitatione Christi*, livre III, chap. LVI,1, p. 321.

anéanti et mis à mort (557) ; c'est alors seulement qu'il peut s'absorber en Dieu et devenir *un* avec Lui.

Dans cette conception nous trouvons, curieusement entremêlés, des caractères empruntés à l'*érôs* et à l'*agapè*. D'une part, on constate nettement l'influence de l'idée de l'amour qui ne cherche pas son intérêt (558) et de la pensée chrétienne selon laquelle le péché est, dans son essence intime, la recherche de son intérêt personnel (559) : dans cette mesure on peut parler, à cet égard, d'un certain caractère marqué par l'*agapè*. D'autre part, cependant il est manifeste que l'idée fondamentale que masque cette conception, qui la soutient et lui donne son sens, n'est pas l'*agapè*, mais l'*érôs* : l'idée de Dieu, en tant qu'Unité indifférenciée, Existence essentielle et Bien suprême, de qui procèdent toutes choses et vers qui toutes choses doivent retourner ; l'idée de Dieu, en tant qu'Immuable qui met toutes choses en mouvement (560) ; l'idée de l'esprit qui tend vers ce qui est élevé, et de la chair qui entraîne vers ce qui est inférieur (561). Cependant, en raison de cet arrière-plan néo-platonicien, la lutte menée contre le moi égoïste revêt un contenu étranger au christianisme : cette lutte n'est pas seulement menée contre la recherche d'un intérêt personnel, mais contre le moi lui-même (« moi », « égoïsme »). Mais il s'ensuit, en même temps, que la

---

(557) « Car, pour connaître cette perfection dans la créature, il faut que qualité de créature, état de chose créée, moi, égoïsme, etc., soient rendus vains et anéantis ». *Theologia deutsch*, chap. I, p. 5 et s. — « L'anéantissement de l'esprit, son absorption dans la divinité simple ». *Seuses Leben*, chap. XLVIII, p. 162, 26 et s.

(558) « Lorsqu'une créature en aime une autre comme si elle lui appartenait, ou lorsque la créature aime Dieu comme s'il lui appartenait, tout cela est mauvais et cet amour appartient, à proprement parler, à la nature, car, en tant que telle, elle ne possède et ne connaît d'autre amour que celui-là ; en effet, quiconque peut le remarquer, la nature, en tant que telle, n'aime autre chose qu'elle-même ». *Theologia deutsch*, chap. XLII, p. 175. — « La nature aime la nature et fait d'elle-même son objet. » *Seuses Leben*, chap. IL, p. 165, 1.

(559) « Adam, moi et égoïsme, obstination, péché ou vieil homme, éloignement et séparation d'avec Dieu, c'est tout un ». *Theologia deutsch*, chap. XXXVI, p. 137.

(560) *Theologia deutsch*, chap. I, p. 2 et ss.

(561) « Dum spiritus sursum, et caro quaerit esse deorsum. » *De imitatione Christi*, livre II, chap. XLVIII, 20, p. 287 et s.

mystique, dans sa lutte en faveur de l'amour désintéressé, apparaît comme le sommet et la forme la plus raffinée de la piété égocentrique. La volonté personnelle connaît son plus grand triomphe lorsque le moi s'abîme dans la divinité et que, selon l'usage traditionnel de la mystique, on peut déclarer : « Dieu, c'est moi » ou « Je suis Dieu ».

La solution donnée par le moyen âge au problème de la *caritas* consiste, par conséquent, en ce que le désir ou l'égoïsme est élevé au pur amour de Dieu. La conception de l'amour au moyen âge rappelle, par sa structure, une cathédrale gothique dont les murs reposent sur une solide assise terrestre, mais dans laquelle tout semble aspirer à s'élever. Le fondement de cette conception est quelque chose d'aussi terrestre et d'aussi humain — par trop humain — que l'égoïsme naturel. Et cependant dans cet égoïsme il existe une tendance à s'élever sans cesse. L'égoïsme pousse l'homme à rechercher la satisfaction de son désir, et comme celui-ci est insatiable par nature, il ne peut se contenter d'aucun bien inférieur et temporel. Par conséquent, l'homme qui se connaît bien lui-même est poussé, sous l'effet d'une nécessité intérieure, par son égoïsme naturel, à diriger son désir vers ce qui est élevé, vers le Divin. L'égoïsme est la force qui pousse l'homme vers ce qui est élevé, et qui culmine dans l'amour éprouvé pour Dieu ; celui-ci, à son tour, offre la satisfaction la plus haute et la plus parfaite au désir de l'égoïsme, désir dirigé vers ce qui est impérissable. Comme nous l'avons vu, les théologiens du moyen âge ont clairement saisi la difficulté qu'il y a de s'élever, sur cette base, vers un *pur* amour de Dieu, vers un amour qui ne cherche pas son intérêt. Mais cela ne les a pas amené à réviser à fond la synthèse réalisée dans la *caritas*. Ni l' « amor amicitiae » de Thomas d'Aquin, ni les « Quatuor gradus amoris » de Bernard de Clairvaux, ni la « mortificatio » de la mystique n'a pu ébranler les assises, fondées sur l'*érôs*, de la doctrine traditionnelle de l'amour. En revanche, la solution est cherchée dans le sens de l'élévation au sublime. Selon ces théologiens, la tendance égocentrique qui se dessine doit être neutralisée en exigeant plus fortement encore la pureté de l'amour éprouvé pour Dieu. Les dernières conséquences de cette conception sont tirées par Occam et Biel. Ils ont écarté la repentance incomplète, l'*attritio*, fondée sur la crainte

et sur le désir (*amor concupiscentiae*) ; en revanche, ils ont exigé, comme condition de la rémission des péchés et de la communion avec Dieu, la repentance complète, la *contritio*, informée par la *caritas*, (par conséquent, fondée sur l'*amor amicitiae*) (562) ; en outre, ils ont fait valoir que l'homme peut « ex puris naturalibus » offrir ce pur amour de Dieu et aimer Dieu plus que lui-même. En agissant ainsi, ils ont donné à la doctrine fondée sur la *caritas* sa forme la plus sublime, par rapport au problème de l'amour désintéressé éprouvé pour Dieu ; mais, en même temps, ils l'ont amenée à un point où l'opposition entre les mobiles qu'elle recouvre devient intenable. Ils se sont efforcés de ménager une place aussi grande que possible à l'amour chrétien qui ne cherche pas son intérêt ; ce faisant, dans leur doctrine de l'amour, revêtue d'un caractère moraliste très accusé, ils se sont écartés, autant qu'il est possible de l'amour chrétien fondé sur l'*agapè*.

8. Deus est amor sui — Deus est amicitia.

Ainsi les théologiens du moyen âge ont perçu nettement l'opposition qui existe au sein de la synthèse réalisée dans la *caritas*. Ceci est d'autant plus louable qu'ils n'avaient, en général, aucune connaissance concrète des éléments sur lesquels cette synthèse fut édifiée à l'origine. Ils ne pouvaient pas s'appuyer sur les expressions et la terminologie dont avaient usé les auteurs des premiers siècles. Tant qu'on demeurait sur le terrain de la langue grecque, les termes d'ἔρως et d'ἀγάπη rendaient la confusion difficile. L'amour étant désigné à l'aide de deux noms différents, on restait vivement conscient de ce qu'il s'agissait de deux types d'amour différents. Nous le voyons chez Origène et chez Denys l'Aréopagite. En effet, alors qu'ils font tous leurs efforts pour identifier, l'un à l'autre, *érôs* et *agapè*, ou pour substituer *érôs* à *agapè*, ils sont contraints, du moins, de *justifier* leur entreprise (563). Il en fut tout

(562) Sur le problème « attritio-contritio », voir : *M. Premm, Das tridentinische « diligere incipiunt »*, 1925 ; *J. Perinelle, L'attrition d'après le concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin* ; *C. Feckes, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, 1925.

(563) Voir, *Livre Premier*, p. 173 et s. ; *cf. supra*, p. 159. — Voir également, *Livre Premier*, p. 221 et s., au sujet de Grégoire de Nysse.

autrement quand on pénétra sur le terrain de la langue latine. Certes, ἔρως trouve sa réplique dans « amor », et l'on peut retrouver dans la déclaration d'Augustin, affirmant que les expressions d'*amor*, de *dilectio*, et de *caritas* peuvent être utilisées indifféremment, quelques traces de la rivalité qui opposa antérieurement ἔρως à ἀγάπη (564). Cependant Augustin n'a pas été le dernier à conférer à « amor », pour ainsi dire, ses titres de noblesse ecclésiastique. Lorsqu'on l'applique aux choses divines, point n'est besoin de s'excuser ; il n'a pas comme ἔρως, un aspect ambigu qui demande à être expliqué et justifié. Au moyen âge la conscience des rapports de ces deux termes a été généralement perdue ; Jean Scot est l'un des rares qui comprennent que le terme d' « amor », approuvé par l'Eglise, masque l'ἔρως platonicien et néo-platonicien (565).

Le commentaire de Thomas d'Aquin au traité de Denys l'Aréopagite « De divinis nominibus » (566) constitue une preuve intéressante du glissement qui s'est produit sur ce point. Tandis que, dans ce traité, Denys justifie l'emploi qu'il fait du terme d'ἔρως, en se référant à deux passages de la version des Septante où, à vrai dire, ce terme n'apparaît pas comme tel, mais sous une forme apparentée, Thomas d'Aquin ne comprend absolument pas ce dont il s'agit. C'est pour lui une énigme que l'on ait besoin de justifier une expression théologiquement reconnue et aussi correcte que l'est le terme d' « amor ». Il interprète, par conséquent, la pensée de Denys comme si celui-ci avait affirmé que les auteurs de l'Ecriture sainte avaient utilisé, l'un à côté de l'autre et sans distinction, les termes désignant l'amour (*amor* et *dilectio*) (567). Et, quant aux deux passages de l'Ecriture, on remarque que Thomas est manifestement surpris que Denys se soit borné à eux (568).

(564) Voir, *supra*, p. 124 et s.

(565) Voir, *supra*, p. 175 et s.

(566) « In librum Beati Dionysii De divinibus nominibus expositio » ; ce texte est cité ici d'après *Thomas d'Aquin, Opera*, tome X, *Venitiis*, 1593.

(567) « Et dicit, quod sibi videtur, quod conditores sacrae scripturae *communiter* et indifferenter utuntur nomine dilectionis et amoris. » Chap. IV, *lectio* IX, p. 19 D.

(568) Après avoir cité la référence de Denys en faveur du terme d'*éros*, Thomas d'Aquin ajoute : « Et multa alia dicuntur ad laudem amoris in scripturis. » *Ibid.*, p. 19 C.

Cependant, bien que l'ancienne et double formule « Dieu est *érôs* » et « Dieu est *agapè* » ait perdu son actualité au moyen âge, on peut noter toutefois une analogie qui lui correspond, en ce que les théologiens de cette époque qualifient tantôt d'égoïsme et tantôt d'amitié l'amour éprouvé pour Dieu. Quand il s'agit d'expliquer le sens de la parole « Dieu est amour », nous trouvons chez ces théologiens les deux interprétations suivantes : « Dieu est *amor sui* » et « Dieu est *amicitia* ».

Si dans la doctrine de l'amour, telle que nous l'offre le moyen âge, on a à cœur de triompher de l'égoïsme humain et d'accéder à un amour désintéressé de Dieu, en revanche, on n'éprouve aucun scrupule à définir comme un égoïsme l'amour *divin*. Nous avons vu que, pour trouver une analogie, Bonaventure recourt à l'égoïsme humain : « Entre en toi-même et vois avec quelle ardeur ton esprit s'aime lui-même... » ; nous possédons là, selon lui, une image de la bienheureuse Trinité (569). Il en est de même chez Thomas d'Aquin. De Denys l'Aréopagite il a appris que Dieu est, avant tout, amour de soi-même (570). Plus que toute autre chose, ceci atteste que c'est l'*érôs* et la hiérarchie des valeurs qu'il détermine qui prédominent ici. Augustin déjà avait enseigné que l'amour, en tant qu' « amour ordonné », doit nécessairement se conformer à la valeur de son objet. Telle est aussi la conception des théologiens du moyen âge : plus le « bien » est grand et plus l'amour est grand (571). Il s'ensuit que Dieu, en tant que « *summum bonum* », doit nécessairement s'aimer lui-même au plus haut degré.

Le rôle joué par cette idée dans la théologie du moyen âge trouve son expression la meilleure dans la démonstration célèbre que Richard de Saint-Victor donne de

---

(569) Voir, *supra*, p. 200, note 490.

(570) « Deus dicitur amor et amabilis, quia se ipse amat motu suiipsius, et adducit se ad seipsum. » *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, chap. IV, *lectio* IX. — « Deus est suus amor ». *Ibid.*

(571) « Dic Deus diligit bonum, et majus bonum magis diligit, et maxime bonum maxime diligit. » *Albert le Grand, Summa Theol.* I, *qu.* LXIV, *ad quaest.* 3 *ad* 1 ; *Opera omnia*, édit. *A. Borgnet*, tome 31, p. 658. — « Pater Filium summe diligit... In aliis autem tanta est dilectio, quantum est bonum quod diligitur in eis. » *Ibid.*, *ad quaest.* 3 *ad* 4, p. 658.

la Trinité en partant de l'idée d'amour. En effet, à la base de cette démonstration est l'idée que l'amour ne saurait être « désordonné ». Si Dieu est amour, son amour ne peut avoir, à proprement parler, des hommes pour objet. Aimer de l'amour suprême ce qui ne mérite pas un tel amour, serait manifester un amour désordonné. Or, on ne saurait supposer un tel amour en Dieu. « Donc la personne divine n'a pas pu manifester son suprême amour à une personne qui n'en était pas digne » (572). C'est pourquoi il était nécessaire qu'il y eût une seconde personne dans la divinité, afin que l'amour divin eût un objet vers lequel il pût se diriger. Le point de départ, naturellement admis, de cette pensée est que l'amour divin ne saurait être un « amour désordonné ». Il ne doit pas, comme l'*agapè*, négliger la hiérarchie des valeurs, mais, comme l'*érôs*, se conformer à la valeur de son objet. Richard de Saint-Victor ne fait aucune place à l'idée néo-testamentaire, selon laquelle l'amour suprême est celui qui aime ceux qui *n'en sont pas* dignes (*Rom.* 5, 8). En d'autres termes : l'amour divin, selon Richard de Saint-Victor, ne saurait être spontané et sans motif ; il ne saurait être *agapè*. Par conséquent, il ne saurait être saisi, en dernière analyse, que comme un égoïsme divin, comme « amor sui » de Dieu.

Toutefois ici aussi la notion d'*amicitia* offre un certain contrepoids. En effet, ce n'est pas l'homme seulement qui aime Dieu d' « amor amicitiae ». L' « amitié » est réciproque ; Dieu également aime l'homme d'un amour caractérisé par « amor amicitiae » (573). On va même jusqu'à utiliser la notion d'amitié pour désigner la nature divine. Dans son traité, intitulé « De spirituali amicitia », forte-

(572) « Inordinata enim caritas esset. Est autem impossibile in illa summae sapientiae bonitate caritatem inordinatam esse. Persona igitur divina summam caritatem habere non potuit erga personam, quae summa dilectione digna non fuit... Certe solus Deus summe bonus est. Solus ergo Deus summe diligendus est. Summam ergo dilectionem divina persona exhibere non posset personae quae divinitate careret. » *De Trinitate*, livre III, chap II, *Migne*, PL, tome 196, p. 916 et s.

(573) « Caritas... est quaedam amicitia hominis ad Deum, per quam homo Deum diligit et Deus hominem; efficitur quaedam associatio hominis ad Deum. » *Thomas d'Aquin, Scriptum super Sententiis M. Petri Lombardi, lib.* III, *dist.* XXVII, *qu.* II, *art.* I, 108 ; édit. *M. F. Moos*, p. 857.

ment influencé par le « De amicitia » de Cicéron, dont il veut être la réplique chrétienne, l'abbé de Cîteaux, Alfred de Rievaulx, proclame, bien qu'avec quelque hésitation, cette thèse : « Dieu est *amicitia* » (574). Aussi l'amitié est-elle la meilleure échelle céleste (575).

4. Fides caritate formata. La communion avec Dieu établie au niveau de Dieu.

Le caractère distinctif de la piété au moyen âge est qu'elle saisit la communion avec Dieu comme une communion au niveau de Dieu. Dieu, dans sa sainteté, et l'homme, pécheur, ne peuvent aller de pair (576). Pour qu'une relation s'établisse entre eux, il faut, tout d'abord, que l'homme devienne conforme à Dieu. Le long de l'échelle du mérite, de la contemplation et de la mystique, il faut qu'il s'élève au niveau de la sainteté de Dieu ; il faut qu'il devienne « déiforme » (*deiformis*), selon l'expression technique usitée dans la mystique. Or, dans cette ascension la force qui le meut est la *caritas* (577). « S'il ne possède pas d'amour, il ne deviendra pas divin ou ne sera pas divinisé » (578). Si l'on recherche, en définitive, une expression qui résume cette conception, on la trouvera, sous une forme extrêmement juste, dans la formule « fides caritate formata ». Quant à la justification du pécheur et à son entrée en communion avec Dieu, on peut, certes, parler, avec l'apôtre

---

(574) « O quid est hoc ? dicamne de amicitia quod amicus Jesu Joannes de caritate commemorat : *Deus amicitia est* ? » *Beati Aelredi Abbatis De spirituali amicitia*, livre I, *Migne*, PL, tome 195, p. 660 et s.

(575) « ... amicitia optimus ad perfectionem gradus existit. » *De spirituali amicitia*, livre II, p. 672 A. — « Quomodo ad Dei dilectionem et cognitionem gradus quidam sit amicitia, paucis adverte. » *Ibid.* p. 672 B.

(576) « Nec in uno domicilio pariter morabuntur tanta munditia, et immunditia tanta. » *Bernard de Clairvaux*, *Sermones de tempore*, *In festo pentecostes*, *Sermo* III, 5, p. 332 B.

(577) « Caritas causa est mater omnium virtutum. » *Petrus Lombardus*, *Libri* IV, *Sententiarum*, *lib.* III, *dist.* XXIII, chap. IX, édit. *Quaracchi*, tome II, 1916, p. 661.

(578) *Theologia deutsch*, chap. XLI, édit. *Pfeiffer*, p. 167. Ce chapitre est intitulé : « Comment un homme s'appelle et est divinisé, qui est pénétré par la lumière divine et enflammé par l'amour éternel, et comment lumière et connaissance ne valent rien sans amour. »

Paul, d'une « justification par la foi ». Cependant, il ne s'agit pas là uniquement de la foi, mais de la foi perfectionnée par l'amour (579). Le facteur déterminant dans la justification de l'homme n'est pas la foi, mais l'amour, la *caritas*. C'est ce que l'on entend exprimer en utilisant, conformément à la distinction établie par Aristote entre la forme et la matière, la formule « fides caritate formata », la foi « formée » par la *caritas*. La forme — au sens aristotélicien — est l'élément précieux ; en marquant la matière de son empreinte, elle lui confère de la valeur. Cette idée est appliquée, à présent, aux rapports de la foi et de l'amour, *fides* et *caritas*. La foi est la matière et, comme telle, elle est sans existence et sans force. L'amour est la forme, le principe formateur ; en marquant la foi de son empreinte ou en la « formant », il lui confère de la valeur et une existence propre (580). En définitive, par conséquent, ce n'est pas par la foi, mais par l'amour que l'homme est justifié et qu'il entre en communion avec Dieu. C'est là nécessairement, pour des motifs aisément saisissables, la conséquence de la conception traditionnelle de la *caritas*. L'exigence tout entière de la Loi est résumée dans le commandement d'aimer Dieu et son prochain. « L'amour est l'accomplissement de la Loi ». Si cet amour existe en l'homme, toute justice est accomplie. Dans la mesure où la *caritas* habite en son cœur, il n'est plus pécheur, mais sanctifié, même si, dans la pratique, il s'en faut encore de beaucoup pour que la *caritas* remplisse sa vie. Par conséquent, si Dieu, conformément à la formule « fides caritas formata », justifie l'homme et, en raison de la *caritas* qu'Il trouve en lui et bien qu'Il l'ait infusée Lui-même en son cœur, le reçoit dans Sa communion, cela ne lèse en rien l'idée qu'Il ne veut avoir de rapports qu'avec ceux qui sont saints

(579) « Et ideo caritas dicitur forma fidei, inquantam per caritatem actus fidei perficitur et formatur. » *Thomas d'Aquin, Summa Theologiae* II, II, *qu.* IV, *art.* III ; tome VIII, p. 46 b.

(580) « Fides sine caritate non potest elicere actum meritorium quem caritate veniente elicit. Ergo caritas dat fidei aliquam vim... Sed fides fit decora, ut Deus eam acceptat, per caritatem. Ergo caritas format fidem. » *Thomas d'Aquin, Scriptum super Sententiis M. Petri Lombardi, lib.* III, *dist.* XXIII, *qu.* III, *art.* I, *quaestiuncula* I ; édit. *M. F. Moos*, 1933, p. 741. — « Inquantum actus fidei est ex caritate, secundum hoc est Deo acceptus. » *Ibid., solutio* I *ad* 3, p. 744.

et justes. C'est ainsi que « *fides caritate formata* » *devient l'expression classique dont se sert le catholicisme pour marquer la communion avec Dieu au niveau propre de Dieu, sur la base de la sainteté* (581). Pour que Dieu puisse entrer en rapport avec le pécheur, il faut, tout d'abord et pour ainsi dire, qu'Il le *transforme*, afin qu'il devienne différent de ce qu'il était. Par conséquent, selon cette conception, la voie qui mène à la communion avec Dieu est marquée par deux degrés : *tout d'abord* Dieu transforme le pécheur et, en lui « infusant l'amour » (*infusio caritatis*), le sanctifie. *Ensuite*, Il reçoit dans Sa communion cet homme transformé et, désormais, sanctifié. Selon *Thomas d'Aquin*, les quatre facteurs inhérents à la justification — à savoir : 1° l'infusion de la grâce ou de la *caritas* ; 2° le mouvement du libre arbitre vers Dieu ; 3° la continuation du mouvement du libre arbitre qui se détourne du péché ; 4° la rémission des péchés (582) — sont simultanés et ne peuvent être dissociés qu'en tant que concepts. Il ne demeure pas moins inébranlablement établi, selon lui, que l'infusion de la grâce ou de la *caritas*, possède, dans l'ordre naturel, en tant que cause et que condition des autres facteurs, une priorité par rapport à eux (583). Ces deux réalités, la simultanéité des facteurs et la priorité de l'infusion de la grâce, Thomas d'Aquin pense pouvoir les relier de la façon suivante. Par l'infusion de l'amour l'âme reçoit une forme ou une qualité nouvelle. Cependant, au moment même où cette forme naît, commence immédiatement un effet, en accord avec elle. Il en est de la *caritas* comme d'une flamme qui, aussitôt qu'elle est allumée, s'élève en hauteur (554). Lorsque, par son infusion, la flamme de l'amour est allumée dans le cœur de l'homme, elle ne peut faire autrement que de s'élever en hauteur. Cependant, au moment où

---

(581) Sur ce problème voir mon étude : « *Die Versöhnung* », 1932, chap. 6 : « *Gottesgemeinschaft auf der Basis der Heiligkeit oder der Sünde ?* », p. 24 à 36.

(582) *S. Th.* II, I, *qu.* CXIII, *art.* VI ; tome VII, p. 336 a.

(583) « Praedicta quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii *tempore quidem sunt simul*, quia iustificatio impii non est successiva, ut dictum est : sed ordine naturae unum eorum est prius altero. Et *inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio* ; secundum, motus liberi arbitrii in Deum ; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum ; quartum vero est remissio culpae. » *Ibid.*, *art.* VIII, p. 339 b.

elle s'élève vers Dieu, elle s'affranchit également du péché. Dans l'homme ainsi transformé par la *caritas* interviennent, comme quatrième facteur, la rémission des péchés et la communion avec Dieu (584). Ainsi la justification a atteint son but ; la communion avec Dieu sur la base de la sainteté est réalisée.

584) « In eodem instanti in quo acquiritur, incipit res operari secundum formam : sicut ignis statim cum est generatus, movetur sursum. » *Ibid.*, *art.* VII *ad* 4 ; p. 338 b.

IV

CONTRIBUTIONS NOUVELLES A LA DOCTRINE DE L'AMOUR

La contribution la plus importante apportée par la théologie du moyen âge à la doctrine chrétienne de l'amour réside dans le développement de la doctrine de la *caritas*, et, plus particulièrement, dans l'effort qu'elle a tenté pour résoudre le problème de l'amour désintéressé. C'est ici que se situe le point de départ non seulement de la pensée de l'Eglise catholique, définitivement fixée par le Concile de Trente, mais encore de l' « amour non intéressé » du quiétisme ; et, dans une certaine mesure, on peut dire de l'effort entrepris par le moyen âge dans le domaine de la doctrine de l'amour, qu'il a créé, tout ensemble, les conditions tant d'une restauration du mobile d'*érôs*, opérée par la Renaissance, que d'une restauration du mobile d'*agapè*, opérée par la Réforme.

Cependant la théologie du moyen âge a fourni également à la doctrine chrétienne de l'amour des contributions plus personnelles et plus originales. Deux d'entre elles surtout apparaissent au premier plan : la *dévotion amoureuse* et la *mystique de la passion*. Elles provoquent un glissement important dans la conception de l'amour, bien que, dans les deux cas, ce glissement affecte plutôt les sentiments que les idées.

1. La dévotion amoureuse.

On peut dire, au même titre, de l'*agapè* chrétienne et de l'*érôs* grec et hellénistique que, dans leur forme originelle, ils représentent, bien que dans un sens absolument différent, un « amour céleste ». L'*agapè* est l'amour céleste, l'amour divin qui, dans sa miséricorde, du haut du ciel s'abaisse vers nous. Cependant, l'*érôs*, lui aussi, dans son acception originelle, peut prétendre, à bon droit, à l'appellation d' « amour céleste ». Platon s'attache à distinguer

l' « *érôs* céleste » de tout ce qui est amour dirigé vers les choses inférieures, amour sensuel. L'*érôs* platonicien et néo-platonicien est un amour dirigé vers le ciel. Bien qu'il ne puisse nier tout rapport avec l'amour sensuel, cette élévation au sublime est telle que la nature même de l'amour subit une transformation décisive. La différence entre l'*érôs* vulgaire et l'*érôs* céleste ne consiste pas seulement en ce que l'un tend vers un objet sensible et l'autre vers un objet supra-sensible ; au contraire, en changeant ainsi d'objet, l'amour change également de caractère. Il se dépouille de ce qui est instinct élémentaire et sensuel ; il est spiritualisé. Sous ce rapport, par conséquent, il faut exclure l'amour vulgaire. L'amour sensuel n'a point de place lorsqu'il s'agit d'amour au sens religieux, que ce soit sur le terrain de l'*érôs* ou sur celui de l'*agapè*, peu importe (585). La *caritas* qui forme la synthèse de ces deux mobiles, a gardé, elle aussi, dans ses grandes lignes, leur orientation « céleste ». Elle est, quant à son objet, un désir qui tend vers ce qui est élevé, et, quant à sa nature, un désir spiritualisé.

Or, sur ce point, il se produit, au moyen âge, un changement d'orientation important et d'une nature si décisive, qu'il engendre une altération partielle dans ce qui est, à proprement parler, sa tonalité fondamentale. Ce changement d'orientation s'est accompli sous l'influence de la poésie amoureuse profane qui, sous le nom de poésie courtoise (*Minnedichtung*), a fleuri, au moyen âge, dans les cours princières (586). A l'origine, ces poèmes d'amour

(585) Nous ne tenons pas compte des quelques points de l'histoire de l'idée chrétienne de l'amour, où s'exprime l'*érôs* vulgaire, comme dans le gnosticisme, par exemple ; voir *Livre Premier*, p. 85 à 93.

(586) Il faut citer ici en premier lieu *E. Wechssler, Das Kulturproblem des Minnesangs*, tome I, *Minnesang und Christentum*, 1909. L'origine de la poésie amoureuse est assez obscure. Différents auteurs ont cru pouvoir la découvrir en remontant à des sources très diverses..., à des influences de la poésie amoureuse antique (Ovide, Horace), à des influences arabes, etc. Sur cette question, outre *Wechssler, op. cit.*, voir *K. Vossler, Die göttliche Komödie. Entwicklungsgeschichte und Erklärung*, t. I 1907 ; *K. Vossler, Der Minnesang des Bernhard von Ventadour* (*Sitzungsberichte der Königlich Bayrischen Akademie der Wissenschaften*, 1918) ; *K. Burdach, Ueber den Ursprung des mittelalterlichen Minnesangs, Liebesromans und Frauendienstes* (*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1918 ; réimpression dans

chantent un amour terrestre et sensuel qui est, de plus en plus, élevé au sublime et spiritualisé — à vrai dire, sur la base de l'amour sensuel, — et ils expriment une ferveur et une adoration enthousiastes dans lesquelles leur objet est aperçu dans la splendeur de l'idéal. Cette élévation au sublime s'est produite, en majeure partie du moins, sous l'influence de la doctrine traditionnelle de la *caritas* et quelques-uns des traits de celle-ci ont manifestement été pris comme modèle (587). De même que, selon Augustin et la théologie du moyen âge, la *caritas* est la plus importante des trois vertus théologales et, à proprement parler, la vertu centrale d'où procèdent toutes les autres (588) — « radix omnium bonorum caritas est » — de même l'amour *courtois* (*Minneliebe*) joue, sous sa forme sublimée, un rôle identique : « L'amour courtois (*Minne*) est pour toute vertu un refuge ». Du « haut amour de la dame » (*hohe Frauenminne*) on passe à l'amour de Marie (*Marienminne*) et, de celui-ci, à l'amour du Christ (*Christusminne*) et à l'amour de Dieu (*Gottesminne*).

Cependant si la poésie courtoise a utilisé, dans une large mesure, des notions et des conceptions empruntées à la théologie chrétienne, elle a, pour sa part, exercé une influence sur elle. Le mélange d'éléments empruntés au monde sensible qui caractérise la poésie courtoise, marque également de son empreinte, particulièrement dans certains milieux mystiques, la conception de l'amour chrétien. Celui-ci revêt un caractère sensuel qui, jusque-là, lui avait été, en majeure partie, étranger. Alors que, depuis l'époque

---

K. Burdach, Vorspiel. Gesammelte Schriften zur Geschichte des deutschen Geistes, tome I, 1 : *Mittelalter*, 1925, pp. 253 à 333) ; *S. Singer, Arabische und europäische Poesie im Mittelalter*, 1918 ; *H. Brinkmann, Geschichte der lateinischen Liebesdichtung im Mittelalter*, 1925 ; du même auteur, *Entstehungsgeschichte des Minnesangs*, 1926. Un aperçu général de la question est fourni par *E. Rooth, Den provensalska trubadurpoesiens uppkomst. Gamla och nya teorier* (*Vetenskaps-Societetens i Lund årsbok*, 1927).

(587) Voir *E. Wechssler, op. cit.*, p. 386 : « Nous avons vu que l'amour courtois (*Minne*), vertu cardinale courtoise, s'est rapproché, sur bien des points, de la *caritas*, vertu cardinale ecclésiastique. En effet, l'amour du trouvère pour sa dame était, lui aussi, un amour qui servait et était prêt au sacrifice : ce fait, et d'autres encore, ont rendu possible une influence sur ce point. »

(588) Voir, *supra*, p. 11.

d'Augustin, on avait coutume de considérer le christianisme comme une religion fondée sur la *caritas*, on la considère, à présent, comme une *dévotion amoureuse*. Les rapports avec Dieu, tels qu'ils existent dans le christianisme, sont saisis comme amour de Dieu (*Gottesminne*), dans le sens que nous venons d'indiquer. L'âme qui recherche la communion avec Dieu, « l'âme amoureuse » (*minnende Seele*), est figurée sous les traits de la belle Reine pour laquelle Dieu et le Christ éprouvent un désir passionné. Le Christ est le fiancé de l'âme qui décoche contre elle ses flèches d'amour et provoque ainsi en elle une douloureuse jouissance. Le Christ et l'âme sont représentés comme un couple d'amoureux qui jouissent d'être ensemble « en devisant avec douceur et en se caressant avec tendresse ». Pour exprimer la communion établie entre l'âme et Dieu, on recourt volontiers à l'image déjà usitée dans les religions de mystères de l'Antiquité, d'un mariage spirituel (ἱερὸς γάμος).

De ce que nous avons dit, il résulte que cette dévotion amoureuse, cultivée avec un zèle tout particulier dans les couvents de religieuses au moyen âge, marque plutôt un renforcement du mobile d'*érôs*, avec une certaine tendance vers l'*érôs* vulgaire. Cette conception fortement sensuelle et, en même temps, d'une tendre sentimentalité a puissamment marqué les esprits au moyen âge. La preuve, sans doute la meilleure, en est que le document le plus représentatif de cette tendance, le traité de Suso, intitulé « Livret de la Sagesse éternelle » (*Büchlein der Ewigen Weisheit*) (589), a été l'un des livres de piété les plus utilisés à cette époque. On a dit, très justement, de Suso : « Son amour spirituel de Dieu a revêtu des formes qui rappellent tout à fait le lyrisme profane d'amour. Il est, tout ensemble, troubadour et moine. Wackernagel l'a appelé, à juste titre, un « troubadour en prose et dans le domaine spirituel » » (590).

---

(589) *Seuse, Deutsche Schriften*, édit. *Bihlmeyer*, 1907, pp. 196 à 325.

(590) *Deutsche Mystiker*, tome I : *Seuse*, édit. *W. Ochl*, p. 20. — Voir l'introduction de Bihlmeyer aux écrits de Suso, p. 75* : « *Il attribue à celle-ci* [à la Sagesse éternelle] *toutes les louanges que l'amour courtois séculier ait jamais imaginées* ; elle est la bien-aimée de son cœur, l'impératrice de son cœur, son joyeux jour de Pâques, les délices estivales de son cœur, son heure bien-aimée ; il se croit son époux, comme François d'Assise

2. La mystique de la Passion.

Pour caractériser les contributions originales apportées par la théologie médiévale à la doctrine chrétienne de l'amour, on ne doit pas se borner uniquement à la dévotion amoureuse ; il faut tenir compte également de la mystique de la Passion, telle que nous la trouvons exprimée, en premier lieu, chez Bernard de Clairvaux, mais aussi, par exemple, chez Suso et Tauler et, dans une certaine mesure, chez Thomas a Kempis et dans la *Theologia deutsch*. Sur ce point aussi — et peut être plus encore que dans la dévotion amoureuse — on peut parler d'une influence originale transformant la tonalité fondamentale. Plus que jamais auparavant, les souffrances du Christ sont placées au centre de la conception du christianisme. On descend dans tous les détails de la Passion et dans les profondeurs de l'amour divin qui y est manifesté. La vie chrétienne tout entière devient essentiellement une «meditatio vitae Christi», et l'on insiste sur Ses souffrances et sur Sa mort, dans l'intention de susciter ainsi une «imitatio Christi», transformant la vie tout entière. De l'humilité et de l'abaissement du Christ nous devons apprendre l'*humilitas*, de Son amour la *caritas* ; celle-ci est la condition qui nous permet de contempler Dieu et de jouir de Lui, ce qui forme le but de la vie chrétienne. A cet égard, une question se pose : quel rôle cette concentration autour de la Passion du Christ a-t-elle joué par rapport à la conception de l'amour chrétien ?

Dès les origines la chrétienté a vu dans la Passion et dans la mort du Christ la manifestation suprême de l'amour divin ; dans la croix du Christ l'amour divin nous apparaît, dans sa profondeur paradoxale, en tant qu'*agapè* de la croix (*Rom.* 5, 8). Lorsqu'au moyen âge les mystiques placent, avec une telle insistance, la croix du Christ au centre du christianisme, il pourrait sembler que cela constitue une victoire de l'*agapè*. Alors que la dévotion amou-

---

l'était de la pauvreté, et, en termes pleins d'un fougeux enthousiasme, il exprime la jubilation de son cœur au sujet de cette grâce. En particulier aux jours de sa «jeunesse en fleurs», alors que son visage avait encore un teint frais et florissant, il lui voue un service plein d'une tendresse émouvante, tout à fait conforme à ses dispositions poétiques et romantiques et à son éducation noble et chevaleresque, et éprouvait ainsi une indicible félicité.»

reuse exprime un renforcement de la tendance marquée par l'*érôs*, la mystique de la Passion signifierait, dans la doctrine de l'amour au moyen âge, un renforcement de la tendance marquée par l'*agapè*. Dans une certaine mesure, c'est, en effet, le cas. Sans aucun doute cette concentration autour de la Passion du Christ a contribué à rendre plus profonde la compréhension de l'amour divin qui se sacrifie lui-même. D'autre part cependant, cet effet a été neutralisé de diverses façons, de telle sorte que, jugé du point de vue de l'*agapè*, le résultat apparaît assez faible. *En premier lieu*, il ne faut pas oublier que la mystique de la Passion est en même temps une *mystique de la fiancée*. Le texte biblique où elle trouve son expression prééminente est le *Cantique des Cantiques* (591). Cependant, elle se rapproche ainsi, d'une façon inquiétante, de la dévotion amoureuse. Il ne sied pas de les considérer comme deux réalités distinctes. L'élément sensuel et, plus encore, l'élément sentimental, inhérents à la dévotion amoureuse, débordent et envahissent la mystique de la Passion et confèrent à la méditation dont le Christ est l'objet et à l'amour éprouvé pour Lui un caractère par trop humain. Quant à l'amour éprouvé pour le Christ et quant à Ses souffrances, la mystique de la Passion est dominée par un état d'âme fort éloigné de celui que traduit la parole du Nouveau Testament : « Ne pleurez pas sur moi, mais pleurez sur vous-mêmes et sur vos enfants » (*Luc* 23, 28). Cependant c'est par cet état d'âme que la mystique de la Passion s'est imposée non seulement à l'Eglise catholique, mais aussi, dans une large mesure, à l'Eglise protestante, ce qu'attestent suffisamment nombre de nos cantiques de la Passion. *En second lieu*, la notion d'*imitatio* constitue un obstacle à l'appropriation pleine et entière de l'*agapè*. Même dans Sa mort sur la croix, les mystiques du moyen âge attribuent au Christ, avant tout, une valeur d' « exemplum ». « Dans la croix est notre salut, dans la croix est notre vie... », mais, notons-le bien, uniquement dans la croix que *nous* portons en imitant le Christ (592).

---

(591) *Bernard de Clairvaux, Sermones in Cantica ; Migne* PL. tome 183, pp. 785 et s. ; *Hugues de Saint-Victor, Soliloquium de arrha animae ; Migne*, PL, tome 176, pp. 951 et ss.

(592) *Thomas a Kempis, De imitatione Christi*, livre II, chap. XII, p. 131.